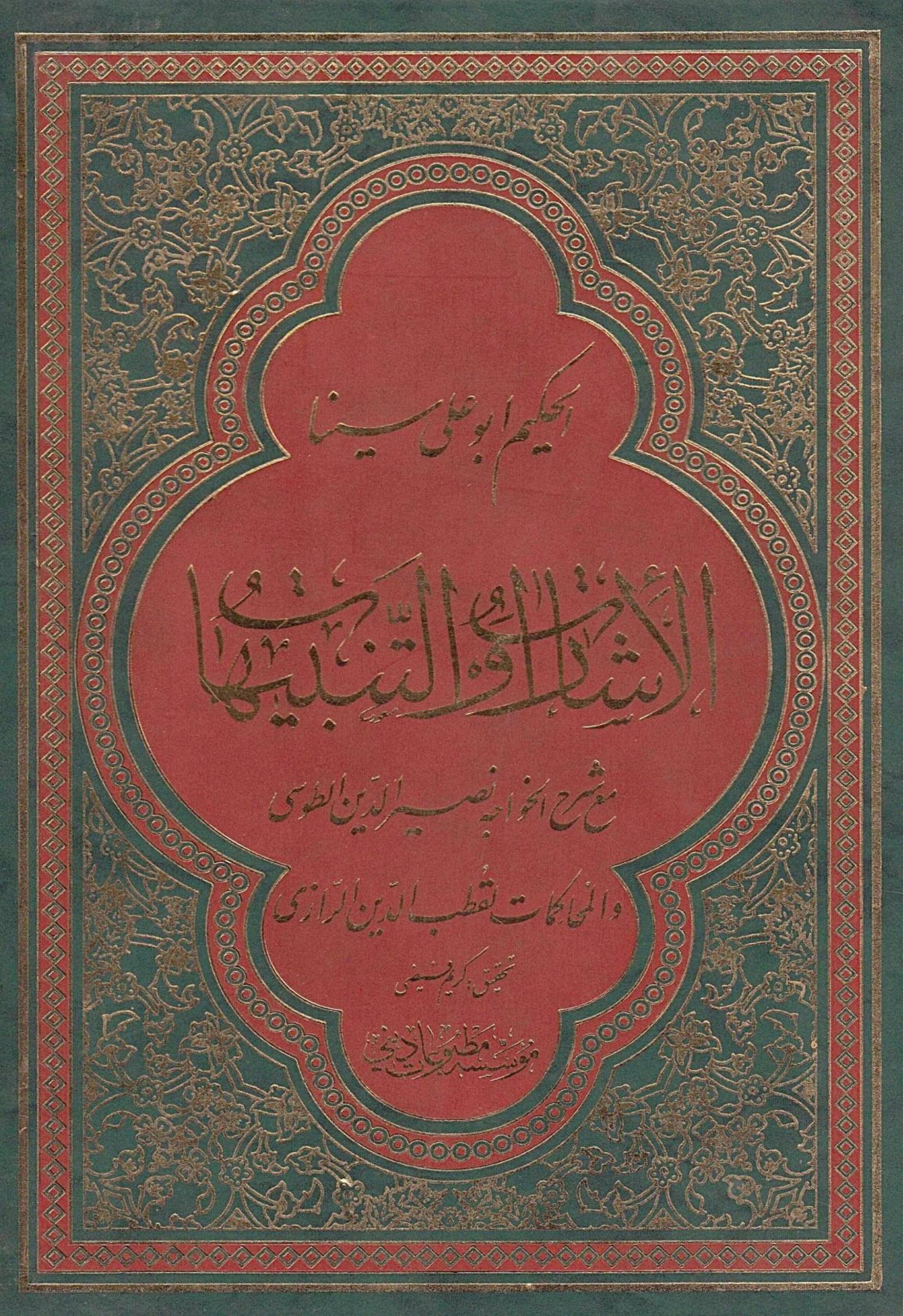

الحكيم ابو علي سينا
الاشارات والتنبيهات
مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي
والمحاكمات لقطب الدين الرازي
تحقيق: كريم فيضي
مؤسسه مطبوعات ديني

الاشارات والتّنبيهات

حکیم ابوعلی سینا

باشرح

خواجه نصیرالدین طوسی

و

قطب الدین رازی

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ـ۴۲۸ ق.
[الاشارات و التنبیهات، شرح]
الاشارات و التّنبیهات / بو علی سینا؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. ـ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.
ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)
ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
نمایه
۱. فلسفه اسلامی – متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ـ ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ ـ محقق. د. عنوان. هـ عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ن ۶
۱۳۸۳ . ۱۸۹ / ۱

الاشارات و التنبیهات / ج۳



حکیم ابن سینا
کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)
مطبوعات دینی
اوّل / ۳۵۰۰
وزیری / ۴۶۰
قدس / ۱۳۸۴
شابک: ۸ – ۰۸ – ۸۸۴۸ – ۹۶۴
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8
دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان.

قم، خیابان ارم، شمارهٔ ۲۸۵
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ – ۷۷۴۹۳۶۱
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

ـ الاشارات و التّنبيهات ـ

فهرست مطالب

النّمط الرّابع[1]
فی الوجود و علله[2]

---

١ - قوله: «النّمط الرابع فی الوجود و علله» بعد الفراغ من الحکمة الطّبیعیة، شَرَع فی الفلسفة الالهیة و رتّبها علی انماطٍ اربعة، لانّ الفلسفة الالهیّة، هی العلم باحوال الموجودات المجرّدة، من حیث الوجود و البحثُ عنها امّا عن احوال یلحقهابذاتها، او عن احوال یلحقها بالقیاس الی معلولها. و الاوّلُ نمط التجرید، و الثانی لا یخلو امّا ان یکون البحث عنها من حیث انّها مباد للوجود و هو النّمط الرّابع او غایات له و هو النّمط السادس، او لا هذا و لا ذاک، فهو النّمط الخامس الذی یبحثُ فیه عن کیفیة فیضان المعلولات عن المجرّدات و امّا الانماط الثّلاثة الباقیة، فکانّها توابع. و انّما المقاصدُ من الحکمة الالهیّة، هذِهِ الانماطُ الاربعة.

لا یقال: فی الالهی، لا یبحثُ عن احوال المجرّدات فقط، بل عن احوال جمیع الموجودات، من حیث الوجود، فکیف خصّصه باحوال المجرّدات؟

لانّا نقول: هذا هو المقصد الاعلی من القسم الالهی، و اعظم بابیه و اشرفهما و لهذا سُمّی باسم الکُلّ. و اما باب الامور العامّة، فکالمقدّمة له و لمبحوث عنه بالعرض. و الشیخ فی هذا الکتاب، لم یتعرّض له تعویلاً علی اشتهارِهِ، فی ما بین الاصحاب و ان من تصدّی لاقتناء اکتسابِهِ، فقد حصل علی طرف منه، م.

٢ - قوله: «فی الوجود و عللِهِ»، المُرادُ من الوجود، هیهُنا هو الوجود المطلق و من «علله» الوجودات الخاصّة. فانّ الوجود المطلق بالتّشیک علی الوجودات، و المقول بالتّشکیک علی اشیاءٍ لا یکون ذاتیاً لها لامتناع التّفاوت فی نفس الماهیّة و اجزائها، بل عارضاً لها فیکون الوجود المطلق، عارضاً للوجودات الخاصّة، فیکون مفتقراً الیها معلولاً لها. فلهذا قال: «فی الوجود و علله». و انّما حملَهُ علی ذلک اما اوّلاً فلقضیةّ اللفظ، و امّا ثانیاً فلانّ هذا النّمط، یبحث عن الوجود المطلق، ثمّ یبحث عن الوجود الممکن و الوجود الواجب و هو بحثٌ عن الوجودات الخاصّة، فیکون هذا النّمط فی الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتی هی عللُه.

و لقائل ان یقول: لا نسلّم انّ الماهیّة و جُزئها لا تتفاوتان، و لم لا یجوز ان یکون حصول الماهیّة و جزئها فی بعض الافراد اولی او اقدام او أکثر من حصولها فی بعض، علی انّ من النّاس من ذهب الی انّ الاشتداد و التّضعف اختلاف فی نفس الماهیّة باکمال و النقص. و لو کان هذا مجرّد

الوجودُ هیهُنا، هو الوجودُ المطلق الّذی یحمل علی الوجود الّذی لا علّة له، و علی الوجود المعلول بالتّشکیک.(۱)

احتمال، لکان من اللوازم ابطاله و لا سیّما قد ذهب الیه ذاهبٌ و لئن سلّمنا ذلک، لا نسلّم انّ الوجود المطلق، اذا کان عارضاً یکون مفتقراً الی الوجودات الخاصّة و انّما یلزم لو کان عروض الوجود للوجودات، عروضاً عریضاً ای عروض العرض للجوهر و لیس کذلک، بل عروض العرض العامّ للماهیّات و لا یقتضی ذلک الافتقار و لا المعلولیّة. فانّ العرض العام، یتحدُ مع الماهیّة فی الوجود، فکیف یکون مفتقراً الیها و ایضاً انّما یلزم ان یکون الوجود المطلق، معلولاً لو کان موجوداً فی الخارج و هو ممنوعٌ. و نقول ایضاً: مطلقُ الوجود، لو کان معلولاً للوجودات الخاصّة فلایخلو امّا ان یکون معلولاً لها فی الخارج، فیلزم ان یکون معلولاً لها فی العقل، فلا یُمکن تصوّر الوجود المطلق، بدون تصوّر احد الوجودات الخاصّة و لیس کذلک.
قال الامام: المُرادُ بالوجود، مطلق الوجود و امّا عللِهِ، فالمُراد بها، علل الوجود و لا یلزمُ منه ان سکون عللاً لکُلّ وجود حتّی یکون عللاً للواجب، فانّ لفظ الوجود مهملةٌ، لا یقتضی الکلیة، بل المُراد علل الوجود الممکن و لا بعد فی رجوع الضّمیر الی الخاصّ، بعد ذکر العامّ، علی ما هو مشروحٌ فی غیر هذا الفن و هذا، اقربُ الی الحقّ. م
۱ – قال الشّارح: «الوجودُ هیهُنا هو الوجود المطلق الّذی یحمل علی الوجود الذّی لا علةَ له و علی الوجود المعلول بالتّشکیک» قال المحاکم: انّ المُراد بالوجود هیهُنا هو الوجود المطلق، و من عللِهِ، الوجودات الخاصّة، فانّ الوجود المطلق، مقولٌ بالتّشکیک علی الوجودات و المقول بالتّشکیک، علی اشیاءٍ لا یکون ذاتیاً لها لامتناع التّفاوت فی نفس الماهیّة و اجزائها، بل عارضاً لها، فیکون الوجود المطلق عرضاً للوجودات الخاصّة، فیکون مفتقراً الیه امعلولاً لها، فلهذا قال: فی الوجود و عللِهِ.
و انّما حملَهُ علی ذلک لوجهین: امّا اولاً فلقضیّة اللفظ، و امّا ثانیاً فانّ هذا النّمط، یبحث عن الوجود؛ هل یساوق الاحساس او لا و انّه ینقسم الی الواجب و الممکن و هو بحثٌ عن الوجودِ المطلق، فیکون هذا النّمط فی الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتی هی علله. انتهی.
و لا یخفی علی اولی النُّهی، انّ ما ذکره الشارح المحقق و کذلک المحاکم المدقّق، فی توجیه ما وقع عن الشیخ هیهُنا، ینافی ما قاله الشیخ فی الاهیّات کتاب «الشفاء»: ثم المبدأ لیس مبدأ للوجود کلّه، لانّه لو کان مبدئاً له، کان مبدئاً لنفسه، بل الموجود کلّه لا مبدأ له، انّما المبدء

للموجود المعلول، فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود، فلا يكون هذا العلم، يبحث الّا عن مبادیء بعض ما فيه. و كذلک يُنافی ما قاله ايضاً فی الالهيّات: و يلزمُ هذا العلم، ان ينقسم ضرورةً الی اجزاءٍ: فيها ما يبحثُ عن الاسباب القُصوی، فانّها الاسباب لكُلّ موجود معلول من جهةِ وجودِهِ و كذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله: فيكون اذن، مسائل هذا العلم بعضُها فی اسباب الموجود المعلول بما هو موجودٌ معلول. انتهی.

و من الظّاهر البيّن، انّ صدق الوجود المُطلق علی ذاته تعالی، بذاته من دون حيثيّة مطلقاً تقييديّة كانت او تعليلية، فلا يحتاج حينئذٍ الی علّةٍ اصلاً، بل نسبته اليه تعالی كنسبة مبادی الذّاتيات اليها، كالانسانية و الحيوانيّة و الجوهريّة و الجسميّة الی الانسان و الحيوان و الجوهر و الجسم. فظَهَر انّ الوجود المطلق، لا مبدأ له بل انّما لمبدأ للوجود المعلولی. ثُمّ لا يخفی جواز توجيه، بوجه يُوافق ما ذكره علی ما نقلنا، و لو قطعنا النّظر عن ذلک كُلّه، فنقول: انّ من الظاهر، جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هيهُنا و فی الشفاء ايضاً بقوله: انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه انتهی. و هو توجيه لا يرد عليه وجوه من الايراد، كما سأتلو عليک منه ذكراً. و يظهر ذلک بعد تمهيد انّ المبادی، يُطلق تارةً علی المبادی الفاعليّة و تارةً علی حدود موضوع الصّناعة، او اجزائه و جُزئياته و اعراضه، الذّاتية و هی مباديه تصوريّة و القضايا الّتی تكون مبادی مناسبات العلوم، الّتی يتألّفُ منها، و تارةً علی الاسباب الاربعة و من الظّاهر انتفاءُ الاوّل عن الوجود المطلق و كذلک الاخير، علی ما لا يخفی علی النّاقد البصير و قد نصّ الشيخ علی نفی الاوّل عنه، فی الاهيّات كتاب «النجاة» بقوله: انّ كُلّ واحدٍ من علوم الطّبيعيات و علوم الرّياضيات، فانّما يفحصُ عن حال بعض الموجودات و كذلک ساير العلوم الجُزئية و ليس لشیءٍ منها النّظر فی احوال الموجود المطلق و لواحقة الّتی له بذاته و مباديه و ظاهر انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه، و لانّ الاله تعالی، علی ما اتّفقت عليه الآراء، ليس مبدأ موجود معلول، دون موجودٍ معلولٍ، بل هو مبدءٌ للموجود المعلول علی الاطلاق، فلا محالة انّ العلم الالهی، هو هذا العلم. هذا كلامه و هو صريحٌ فی انتقاء المبدأ الفاعلی عن الوجود المطلق، حيث قيّد الموجود بالمعلول علی الاطلاق و قس عليه انتفاء ساير العلل، من المادّی و الصّوری و الغائی و اليه الاشارة بما وقع عن الشّيخ فی الاهيّات «الشفاء» بقوله: لانّ البحث فی كُلّ علم عن لواحق موضوعه، لا عن مباديه و هذا لا يُنافی اثباتها فی الوجودات المعلولة، الّتی هی من افراد الوجود المُطلق، فيجوز اثباتها له ايضاً

و المحلول على اشياءٍ مختلفة بالتّشكيک، لا يكون نفس ماهيّتها، و لا جزئاً من ماهيّتها، بل انّما يكون عارضاً لها. فاذن هو معلولٌ مستندٌ الى علّة و لذلک قال الشيخ: «فى الوجود و علله».

* اشارةٌ *

«اعلم انّه قد يغلبُ على اوهام النّاس، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهرِهِ، ففرض وجوده محالٌ، و انّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت يتأتّى لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بُطلان قولِ هؤلاء، لانّک و من يستحقّ ان يخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد يقعُ عليها اسم واحدٌ، لا على سبيل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فانّكما لا تشكان فى انّ وقوعه على زيد و عمرو، بمعنى واحد موجود فذلک المعنى الموجود، لا يخلو امّا ان يكون بحيث يناله الحسّ او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحسّ، فقد اخرج التّفتيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس و بهذا اعجب و ان كان محسوساً، فله لا محالة وضع و اين و مقدار معّينٌ و كيف معيّن لا يتأتى ان يحسّ بل و لا

باعتيار وجودِهِ فى ضمنها، فيكون له المبادى و العلل فى الجملة، كما جاز اثبات ساير المبادى الحديّة و التّصديقيّة له بما قرّرناه و لعلّ هذا هو النّمط الاوسط. و من البيّن انّ لواحق الموجود المطلق، هو انقسامه الى الواجب و الممكن، و كونه امراً عرضياً للكل و غير ذلک و امّا مباديه فهو ما يشمل مباديه التّصورية و مبادى اجزائها و جُزئياتة و كذلک مباديه التّصديقية. و العلل الاربع، باعتبار كونِهِ فى ضمن الوجودات الخاصّة المعلولة فى الجملة باعتبار افرادِهِ الماديّة من الجسمانيّات، كما يُرشدُک اليها البحث فى هذا النّمط عن العلل الاربع، فعلى هذا، لا منافاة بين ما فى هذا المنط و بين ما فى ساير مصنّفاته، فليتدبّر! و من هيهُنا، ذكر الشارح الفاضل، انّ الضمير فى «عللِهِ» تعودُ الى الوجود الخاصّ المعلولى الّذى هو حصّةٌ من الوجود المطلق، فيكون له العلل الاربع. و امّا كون المُراد من المبادى هيهُنا، هو المبادى التّصورية و التّصديقيّة فلا يُناسب ما ذكره فى هذا المنط، لانّه لم يتصدّ له و ان صحّت فى انفسها. و سيأتى ايضاً توجيه ما يُفيد توجيهاً آخر، فانتظر، ک.

ان يتخيّل الّا كذلک.

فانّ كلّ محسوس و كُلّ متخيّل، فانّه يتخصّصُ لا محالة، بشيءٍ من هذه الاحوال و اذا كان كذلک، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلک الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين في تلک الحال، فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية الّتي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولُ صرفٍ و كذلک الحال في كلّ كلّي».

اقول: يُريدُ التّنبيه[1] على فساد قول من زعم انّ الموجود هو المحسوس و ما في حكمه و هُمُ المشبّهة و من يجري مجراهم، ممّن يُذعن لقوّتِهِ الوهميّة الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات.

فقوله : «انّ الموجود هو المحسوس» قضيّة، و قوله: «و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهره

---

١ - «يريدالتنبيه» انّما وسم هذا الفصل بالتّنبيه، لانّ الحكم بانّ من الموجودات ما لا يناله الحسّ، قضيةٌ قريبةٌ الى الطّبع سهلةُ الدّرک، يجبُ ان لا يختلف فيها، و ايضاً بنى ذلک على انّ الطّبيعة المشتركة موجودة و لا شک انّها منخرطة في سلک البديهيّات و انّما قدّم هذا البحث، لما عرفتَ من انّ هذِهِ الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجرّدة عن المادة في الذّهن و الخارج، فلو لم يكن هُنا موجودات مجرّدة، يبطل هذا العلم بالكُلّية، لكن وجود المجرّدات، يتوقّف على ابطال قول من زعم انّ كُلّ موجود محسوس فلهذا قدّمَه. و انّما قال: «قد يغلبُ على اوهام الناس»، تنبيهاً على ان هذا الحكم، انّما هو من قبل القوّة الوهميّة الّتي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات. و امّا قوله: «هو المحسوس و ما في حكمه»، فالمُرادُ بما في حكم المحسوس، المُتخيّلات و المتوهّمات، فانّ القوم لا يسعهم ان ينكروها، فقالو: انّها في حكم المحسوسات.

ـ فان قلت: المتخيّل و المتوهّم، محسوسان بالحسّ الباطن،

ـ فنقول: المُراد بالمحسوس هيهُنا، المحسوس بالظاهر و لهذا قال: «فانّ كُلّ محسوس و كُلّ متخيّل، فانّه يختصّ لا محاله بشيءٍ من هذه الاحوال»، و سيذكر الشيخ في التّنبيه الآتي: انّه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم و الحسّ، الخ، فجعل الحسّ بازاء الوهم، دليلٌ على انّ المُراد به الحسّ الظاهر، م.

ففرض وجوده محال»، كعكس نقيض لها[۱].

و الجوهر هيهُنا، هو الذّات، و انّما قال: «بجوهره»، لانّهم لا يجوّزون وجود شيء يناله الحسّ بافعاله لا بذاته و قوله: «و انّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود»، ايضاحٌ لما سبق و ذلك لانّ المحسوس، هو ما له مكان او وضع بذاته و هو امّا جسمٌ او جسمانيٌّ[۲] و هم ينكرون

---

۱ - قوله: «كعكس نقيض لها»، انّما لم يقل: عكس نقيض لها، لانّ عكس نقيضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً و امّا انّ فرض وجوده محالٌ، فلا دَخلَ له فى مفهوم العكس، م.

۲ - قوله: «لانّ المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته و هو امّا جسم او جسمانى»، توضيح الحال انّ مذهبهم ان لا موجود الّا الجسم و الجسمانى، لانّ كُلّ موجود عندهم، لكن فى عبارتِهِ شىءٌ و هو انّ الجسمانى، لا وضع له و لا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الّذى له مكان و وضع بذاته، على انّ الشيخ جعل تخصيصَهُ بالمكان و الوضع، بسبب ما هو فيه لا بذاته و ضميرُ هو، راجعٌ على الشىء و هو الحال و ضمير فيه، راجعٌ الى ما و هو المحل.

ثمّ انّ الشّيخ استدلّ على بطلانه و تقرير على محاذاة ما فى الكتاب، انّ القدر المُشترک بين المحسوسات موجود، فلا يخلو امّا ان يكون محسوسات او لا يكون و الاوّل باطلٌ لانّه لو كان محسوساً، لاختصّ بوضع معيّن و أين معيّن، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلک الوضع المعيّن، فلا يكون مشتركاً فيه و قد فرضناهُ مشتركاً فيه هذا خلف.

و فيه نظرٌ، لانّه ان أُريد بقوله: «اختصّ بوضع معيّن»، انّه استلزم ذلک الوضع، فلا نسلّم المُلازمة، و ان أُريد انّه قارن ذلک الوضع المعيّن، فمسلّمٌ لكن لا نسلّم انّه لو قارن وضعاً معيّناً لم يطابق ما ليس له ذلک الوضع و انّما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلک الوضع دائماً و هو ممنوع. و ايضاً ان عنى بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين»، انّه لم يكن مشتركاً فيه العقل، فلا نسلّم لزومه و انّما يلزم ان لو كانت الطّبيعة مختصّة بذلک الوضع فى العقل ايضاً. و هو ممنوعٌ لانّه من العوارض الخارجية و ان عنى انّه لم يكن مشتركاً فيه الخارج، فمسلّمٌ لكن لا يلزم منه الخُلف، لانّ المُختصّ بذلک الوضع فى الخارج، اذا حصل فى العقل، كان صورةً كليةً منطبقةً على جميع الافراد. سلّمناه، لكن معنا ما ينافيه و هو انّ الطّبيعة الكُليّة امّا ان تكون نفس الشّخص المحسوس فى الخارج، او جزئُها ضرورة امتناع ان تكون خارجة عنه، فان كان نفس الشّخص كانت ايضاً محسوسة و ان كانت جُزئُها يلزم ان لا تكون محمولةً على الشّخص للتّغاير فى الذّات

وجود ما لا يكون جسماً او جسمانياً و الشيخ نبّهَ على فساد قولهم بوجود الطّبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هى عامّة او خاصّة، بل من حيثُ هى مجرّدةٌ عن الغواشى الغريبة من «الاين» و «الوضع» و «الكمّ» و «الكيف» ـ مثلاً ـ كالانسان، من حيثُ هو انسان، الّذى هو جُزءٌ من زيد او من هذا الانسان، بل كلّ انسان محسوس و هو الانسان المحلول على الاشخاص اُناساً[١].

ثمّ انّ كان محسوساً، وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيّنه، كاين ما و وضع ما متعيّنين و حينئذٍ يتمنعُ ان يكون مقولاً على انسان لا يكون فى ذلک الاين و على ذلک الوضع، فلا يكون المُشترک فيه مشتركاً فيه، هذا خلفٌ. و ان لم يكون محسوساً فهيهُنا موجود غير محسوس و هوالموجود المعقول.

و اعلم انّ الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غيرالانسان الواحد، فانّ معنى الاوّل هو الانسان من حيثُ هو طبيعةٌ واحدةٌ لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلک، و معنى الثّانى هو الانسان المُقترن بالوحدة.

و الوجود، فاستحال ان يكون جزئاً للشخص و على تقدير ان لا يكون محالاً، لم يكن بُدّ من ان تكون محسوسةً لانّ الاشعّة الواردة على مجموع المُركّب الخارجى، تردُ على كُلّ واحدٍ من اجزائه و صورة المجموع لو انطبعت فى الحسّ، ينطبع صور اجزائه فيه بالضّرورة، م.

١ - قوله: «فانّه من حيث هو هكذا موجودٌ فى الخارج و الّا فلا يكون هذا الاشخاص اُناساً»، فيه منعٌ، اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج، انتفاء الحمل الخارجى. و قوله: «لا من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط»، غيرُ مستقيم لانّ الحيوانيّة و النّاطقية لهما دخلٌ فى ملاحظة الحقيقة الانسانية، اللّهم الّا ان يُرادَ به لا من حيثُ انّه حيوانٌ فقط، او ناطقٌ فقط، فانّ الحقيقة الانسانية، انّما هى الحيوانيّة و النّاطقيّة معاً و حينئذٍ يستقيم الّا انّ التّجريد انّما يعتبرُ بالقياس الى الغواشى الغربية و هما مُتباينان الطّبيعة الانسانيّة.

و حاصل الفرقان، انّ الانسان من حيث هو واحدُ الحقيقة هو الانسان، من غير اعتبار الوحدة، و الانسان الواحد، هو طبيعة الانسان، مع اعتبار الوحدة و الاوّلُ مشتركٌ فيه دون الثانى و لذلک فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحدُ الحقيقة»، بقوله: «بل من حيثُ حقيقتُهُ الاصليّة الّتى لا تخلف فيها الكثرة»، فان بل هيهُنا ليس نفياً لما تقدّم بل للاضراب عن العبارةِ الاولى العبارةَ الثّانية الّتى هى اوضح دلالةً على المقصود، م.

و الاوّل مشتركٌ فيه، و الثّاني غيرُ مشتركٍ فيه و لذلک فسرّ الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيث حقيقته الاصلية الّتى لا تختلف فيها الكثيرة» و باقى الفاظ الكتاب ظاهرٌ.

و اعترض بعض المُعترضين[1]، على هذا البيان، بانّ الانسان المُشترک موجودٌ فی العقل، لا فی الخارج، و المطلوبُ اثبات موجودٍ فی الخارج غير محسوس.

و ينحلّ الاعتراض، بالفرق بين طبيعة الانسان الّتى يعرض لها الاشتراک و عدمه و بين الانسان المأخوذ مع الاشتراک، فانّ الاوّل يُوجد فی الخارج و العقل و الثّانی يوجدُ فی العقل فقط، على ما مرّت الاشارة اليهما.

* وهم و تنبيه *

---

۱ - قوله: «و اعترض بعض المُعترضين»، لما كان دليلُ الذى ذكره الشيخ قياساً من الشّكل الثّالث و صورته: انّ الطّبيعة المُشتركة موجودة و الطّبيعة المُشتركة ليست بمحسوسة، يُنتج انّ بعض الموجودات، ليس بمحسوس. اعترض على المقدمة الصّغرى و هو معارضةٌ فی المقدّمة بانّ الطّبيعة المُشتركة، ليست موجودةً فی الخارج، لانّ كُلّ موجود فيه مشخصٌ فلا يكون مشتركاً.

و الجواب انّ المُراد بالطّبيعةِ المُشتركة الطّبيعةِ الموضوعةِ للاشتراک فی العقل لا الطّبيعة، مع الاشتراک و هی موجودةٌ فی الخارج. و امّا قوله: «وهمٌ و تنبيهٌ» هو معارضة فی المقدّمة الكُبرى، بانّ الانسان المُشترک انّما يكون انساناً اذا كانت له اعضاءٌ من يد و عين و حاجب و غيرذلک على ابعادٍ مخصوصةٍ و اوضاع مختلفة و اقدارٍ مُتباينة و لا شکّ انّهُ من حيث هو كذلک محسوس.

و جوابه: انّا لا نُسلّمُ انّ الانسان، اذا كان له اعضاء يكونُ محسوساً و انّما يكون كذلک لو لم يكن الاعضاء مأخوذةً من حيث انّها كليةً مشتركةً و هو ممنوعٌ. فانّ الانسان المُشترک، لابُدّ ان يكون اعضا مشتركة و هذا الجواب و ان كان هو الحقّ فی جواب المُعارضة، لكن الشّيخ لم يسلک هذه الطريقة، بل انهج منهجاً آخر أوضح، فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انّها مشتركةٌ و استأنف الدّليل عليها، م.

«ولعلّ قائلاً منهم يقول: انّ الانسـان ـ مثلاً ـ انّما هو انسـان من حيث له اعضاء من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غيرُ ذلك و من حيث هوكذلك، فهو محسوسٌ. فنُنبّهه و نـقول له: انّ الحال في كلّ عضو، كلّي ممّا ذكرته او تركته، كالحال في الانسـان نفسه».

اقول: هذا الوهم هو ان يقال: انّكم قد اشترطتم في الانسـان المعقول، تـجريدُهُ مـن الوضع و الكم، و الانسان لا يعقل الّا و له اعضاء ذوات اقدارٍ مُتباينة الاوضاع على ما يتخيّل منه و يحسّ به.

و الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقوليّة الانسـان، لانّ الاشتغال بـالمثال انّـما يكون خروجاً من المقصود، بل نبّه على انّ الحال في كُلّ واحدٍ من الاعضاء و الاجزاء، في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة، كالحال في الانسان نفسه.

* تنبيه[1] *

«انّه لو كان كلّ موجود، بحيث يدخل في الوهم و الحسّ لكان الحسّ و الوهم يُدخلان في الحسّ و الوهم، و لكان العقل الّذي هو الحكم الحقّ، يُدخل في الوهم.

و من بعد هذه الاصول، فليس شيءٌ من «العشق» و «الخجل» و «الوجل» و «الغضب» و «الشّجاعة» و «الجبن»، ممّا يُدخل في الحسّ و الوهـم، و هـي مـن عـلائق الامـور

---

۱ - قوله: «تنبيهٌ» للشيخ في بيان فسادِ قول من قال: لاموجود الّا المحسـوس، طريقان: الاوّل: الاستدلال بالمحسـوسات، على وجود ما ليس بمحسوس، و فيه وجوهٌ: احدها: ما تقدّم من انّ المحسـوسات، مُشتملةٌ على طبايعها الموجودة و هي غيرُ محسوسةٍ، فقد خرج من المحسـوساتِ ما ليس بمحسوس. و ثانيها: انّ الاعتراف بالمحسـوس و المتوهّم، اعترافٌ بالحسّ و الوهم و هما غيرُ محسوسين. و ثالثها: انّ الاعتراف بالمحسـوس و المتوهّم و بالحس و الوهم، اعترافٌ بالعقل الّذي يميزُ بين الحسّ و المحسوس و الوهم و المتوهم، و العقلُ ليس بمحسوس.

و الطريقُ الثّاني: الاستدلال، بعلايق المحسـوسات من «العشق» و «الغـضب» و «الخـجل» و غيرُها، فان الاعتراف بالمحسـوسات، لا يستلزم الاعتراف بها لكـنّها مـوجودةٌ بـالضرورة و طبايعها، ليست مُدركة بالحسّ و لا بالوهم، فلذا ميّز بين الطّريقين، بـقوله: «و مـن بـعد هـذه الاصول»، م.

المحسوسة، فما ظنُّک بموجودات، ان کانت خارجة الذّوات عن درجات المحسوسات و علائقها».

لمّا نَبَّهَ على انّ فی کُلّ محسوس، شیئاً لیس بمحسوس و لا بموهوم، لم یقتصر على ذلک، بل نَبَّهَ ایضاً على انّ الحسّ نفسه، لیس بمحسوس و لا بموهوم و کذلک الوهم.

و على انّ العقل الّذی یمیّزُ بین «الحسّ» و «المحسوس» و «الوهم»، لیس بموهوم فضلاً عن ان یکون محسوساً، و نبّه ایضاً على انّ للمحسوسات علائقٌ غیرُ محسوسة و لا موهومة و هی طبائعُ الامورِ المُدرکة بالوهم، کالعشق و الخجل و غیرهما. فانّ اشخاصها مدرکةٌ بالوهم و ان لم تکن مدرکةً بالحسّ الظاهر، و امّا طبائعها، فلیس بمدرکة باحدهما اصلاً. و اذا کان حالُ الحواسّ و المحسوسات و علائقهما هذه، فان ثبت وجود اشیاء، خارجة عن هذه المراتب بالذّات، فهی اولى بان لا تکون محسوسةً و لا موهومةً.

* تذنیبٌ *

«کُلّ حقّ، فانّه من حیث حقیقتِهِ الذّاتیّة الّتی هو بها حقّ، فهو متّفقٌ واحدٌ غیرُ مشارٍ الیه، فکیف ما به ینال کلّ حقّ وجوده؟».

الحقُّ هیهُنا اسم فاعلٌ، فی صیغة المصدر، کالـ«عدل» و المُرادُ به ذو الحقیقة و هو بمعنى المصدر، یدُلُّ بالاشتراک على معان: منها، الوجودُ فی الاعیان مطلقاً و منها الوجودُ الدّائم، و منها حال القول او العقد[1] الّذی یدُلُّ على حال الشّیء الخارج، اذا کان مطابقاً

---

۱ - قوله: «منها حال القول او العقد»، اعلم انّ الحقّ و الصّدق، مُشترکان فی المورد و هو القول او العقدِ المُطابق للامر الواقع و الفرق بینهما، انّ القول ـ مثلاً ـ اذا کان مطابقاً للامر الواقع، فهُناک نسبتان: نسبةُ الامرِ الواقع الى القول، و نسبةُ القول الى الامر الواقع، امّا اوّلاً فلانّ مُطابقة هذا لذالک، غیرُ مطابقة ذاک لهذا، لانّ مطابقة هذا لذاک، قائمةٌ بهذا و مطابقةُ ذاک بهذا، قائمةٌ بذاک و العرضُ یختلف باختلاف المحل بالضرورة، و امّا ثانیاً فلانّ المُطابقة مُفاعلةٌ لا یتحقّقُ الّا بین امرین، منسوبة الى کُلّ واحدٍ منهما صریحاً و ضمناً متعلقة بالآخر کذلک و یعرض لذلک القول، باعتبار کُل واحدةٍ من النّسبتین حال؛ فحالُ القول، بحسب نسبة الامر الواقع الیه هو الحق و ذلک الحال، هو کون القول، مطابق الامر الواقع، لانّه اذا نسب الامر الواقع بالمُطابقة الى القول،

للواقع، فهو صادقٌ باعتبار نسبتِهِ الى الامر، و حقٌّ باعتبار نسبة الامر اليه و المُراد هيهُنا، هو المعنى الاوّل.(۱)

يكون الامرالواقع، مطابقاً به، فهو الحال الّذى عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه.
وانّما سُمّى حال القول بهذا الاعتبار حقاً، لانّ اوّل ما يُلاحظ فى هذا الاعتبار، هو الامر الواقع الّذى هو الحق نفسه. و حال القول بحسب النّسبة الى الامر الواقع، هو الصّدق. و ذلک الحال، هو كون القول، مطابقاً للواقع، لما مرّ من انّ المنسوب اليه فى باب المُفاعله فاعل، فهو الحال العارض للقول، بحسب نسبتِهِ الى الامر الواقع. و كلام الشيخ فى هذا التّذنيب: انّه لمّا تبيّن انّ كل موجود، فى الاعيان فهو من حيث حقيقتِهِ الكُليّة، غيرُ مشارٍ اليه، فكيف لا يكون الموجود الّذى هو محقّق ساير الحقائق كذلک؟
قال الامام: هذا الكلام، تمثيلٌ اقناعىٌ، فانّه لا يلزمُ من ان يكون الحقايق، غير مشارٍ اليها، ان يكون محقّق الحقائق ايضاً غيرُ مشارٍ اليه. و قال الشارح: انّه قياسٌ برهانىٌ، فانّه لما ثُبت انّ كُل موجود فى الاعيان، فانّه من حيث حقيقتِهِ غيرُ مشارٍ اليه، و مبدأ الموجودات، موجودٌ فى الاعيان، انتظم قياس على هيئة الشّكل الاوّل، يُنتج ان مبدأ الموجودات، من حيث حقيقتِهِ، غيرُ مشارٍ اليه، و هو المقصود. و فيه نظرٌ، لانّ الثّابت بالدّليل السّابق، هو انّ كُل موجودٍ، له حقيقةٌ كليةٌ، فهو من حيثُ حقيقتِهِ الكُليّة، غير محسوس و هذا انّما يستلزمُ المقصود، لو كان لمبدأ الكائنات حقيقةٌ كليةٌ و هو ممنوعٌ. و ممّا يدُلّ على امتناع ان يكون له حقيقةٌ كلية، انّه لو كان لواجب الوجودِ ماهيّةٌ كليّةٌ، يلزم احد الامرين، امّا امتناع الواجب لذاته، و امّا امكان المُمتنع لذاته، و امّا امكان الممتنع لذاته و كلاهُما بيّن الاستحالة. بيان اللزوم، انّه لو كان للواجب ماهيّةً كليةً و وجد منها جُزئىٌ واحدٌ و كانت الجُزئيات الباقية مُمتنعةٌ فامتناعها، امّا لنفس تلک الحقيقة، او لغيرها، فان كان لنفس تلک الماهيّة، امتنع ان يوجد ذلک الشىء الجُزئى الواحد ايضاً، فيكون واجب الوجود، ممتنع الوجود و هو احد الامرين، و ان كان امتناعُها، لغير تلک الماهية، يكون بالنّظر الى نفس تلک الماهية ممكنة، فيكون تلک الجُزئيات، ممكنةٌ لذاتها، ممتنعةٌ بالغير. فالمُمتنع بالذّات، ممكن الوجود بالذّات و هو الامرُ الثّانى، م.
۱ - قال الشارح: «المُراد هيهُنا هو المعنى الاول»، و ذلک حيث قال: كُل موجود، اذا حُذفت مشخّصاته عنه، يكون غيرُ محسوسة و لا موهومة و اذا كان الامر فى هذه الامور و الحقايق كذلک، فما ظنّک فيما هو علة جميع الحقايق و مبدئُها فيكون حينئذٍ اولى بها التّجرد، ک.

و اعلم انّ مقصوده من اثبات موجودٍ غیرُ محسوس، انّما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس، فلمّا بیّن انّ کلّ موجود فی الاعیان، فانّه من حیث حقیقة الذّاتیّة الّتی هو بها حقّ، ای حقیقة المجرّدة عن العوارض الغریبّة المشخّصة الّتی بها هو هو غیر قابلٌ للاشارة الحسیّة، صرّح بالمقصود و هو انّ المبدأ الاوّل، الّذی یُعطی کلّ ذی حقیقةٍ تحقّقة و ثبوته، کیف لا یکون کذلک و هذا الکلام، هو تصریح بالمقصود ممّا مضی و لذلک سمّاه «تذنیباً».

و الفاضل الشارح، ظنّ انّه الحق المبدأ الاوّل بسائر الحقائق فی ذلک، علی وجه التّمثیل، فحکَمَ بانّ البیان اقناعیٌّ و لیس کذلک، فانّه انّما حکَمَ حُکماً کلّیاً علی کلّ حقیقة، بما هی حقیقة، ثمّ تعجّب کیف یتوهّم خروج ما هو محقّق کلّ حقیقة عن حکم یُثبت علی کلّ حقیقة.

* تنبیهٌ *

«الشیء قد یکون معلولاً باعتبار ماهیّتِهِ و حقیقتِهِ، و قد یکون معلولاً فی وجوده. و الیک ان تعتبر ذلک بالمُثلّث ـ مثلاً ـ فانّ حقیقته، مُتعلّقة بالسّطح و الخطّ الّذی هو ضلعُهُ، و و یقوّم انّه من حیثُ هو، مثلّث و له حقیقة المُثلّثیّة کانّهما، علّتاه المادیّة و الصوریّة.

و امّا من حیث وجودِهِ، فقد یتعلّقُ بعلّةٍ اُخری ایضاً، غیر هذِهِ لیست هی علّة تقوّم مثلّثیّته و یکون جزئاً من حدّها و تلک هی العلّة الفاعلیّة او الغائیّة الّتی هی علّةٌ فاعلیّةٌ للعلّة الفاعلة»[۱].

یُرید ان یُشیر الی العلل[۲] و هی امّا عللٌ لماهیة الشّیء، او عللٌ لوجودِهِ، و الاُولی

---

۱ – لعلّیة العلّة الفاعلیّة، خ.

۲ – قوله: «یُرید ان یُشیر الی العلل»، لمّا کان هذا النّمط فی الوجود و عللِهِ و بحث عن الوجود، انّه هل یساوق الاحساس او لا، اراد ان یبحث عن علل الوجود، فلکُل شیءٍ ممکن، ماهیّةٌ و وجود و هما مُتغایران. فله من حیث الماهیة، عللٌ و من حیث الوجود، عللٌ. فالعلّة امّا للماهیّة او للوجود، و علّةُ الماهیّة امّا ان تکون الماهیة معها بالقوّة و هی المادّیة، او بالفعل و هی الصّوریة و علة الوجود، امّا مُقارنة للمعلول، او مُباینةً له، و الاُولی «الموضوع» و الثّانیةُ امّا ان یکون علیّتُها

تنقسمُ الى ما يكون به الشّيء بالقوّة و هو المادّة، و الى ما يكون بـه الشّـيء بـالفعل و هوالصّورة.

الثّانيةُ تنقسمُ الى ما يكون علّة بمقارنة الذّات، او بمباينتها. و الاوّل هو الموضوع، و الثّانى ينقسمُ الى ما يكون علّيّته هو الايجاد نفسه، او كونه علّةً للايـجاد، بـان يكـون الايجاد لاجله و الاوّل هو الفاعل، و الثّانى هو الغاية. و المادّة و الموضوع منها، ليستا من العلل الموجبة[1]، بخلاف الباقية، و الجنس و الفصل و ان كانا مقوّمين[2] للنّوع، لكنّهما

هى الايجاد نفسه و هى العلّةُ الفاعليّة، او كونه علةً للايجاد، بان يكون الايجاد لاجلِهِ و هى العلّةُ الغائيّة.

و هذا الحصر، فيه كلامٌ لانّ الشّرايط و عدم الموانع، علةٌ خارجةٌ عن الخمسة.

اجيب: بانّ بعضها لمّا كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرط، و بعضها من توابع العلّة الماديّة، كعدم الموانع، اُخذت منهما و لم يجعل قسماً براسه. و الّذى يبيّن الحصر، ان يقال: العلّةُ، ما يتوقّفُ عليه وجود الشّىء و هو امّا ان لا يحتاج الشّىء الى غيره و هو العلّة التّامة، او يحتاج و هـو مستحيلٌ ان يكون نفسه بل، امّا داخلٌ فيه، او خارجٌ عنه و الدّاخلُ امّا ان يكون الشّىء به بالفعل و هو العلة الصوّرية، او بالقوّة و هو العلّة الماديّة. و الخارجُ، امّا ان يكون ما فيه وجود الشّىء و هو الموضوع، او ما منه وجوده و هو الفاعل، او ما لاجلِهِ وجودُهُ و هو الغاية، او ما لايكون كذلک و هوالشّروط والآلات و عدم الموانع، ثمّ ان جعلت العـلة المـاديّة و المـوضوع قسـماً واحـداً لاشتراكهما فى معنى القوّة و الاستعداد، حتّى يكون العلّةُ الماديّة، هى القابل للشّىء او لجُزئِهِ كانت الاقسام ستة، و الّا فـسبعة، م.

١ - قوله: «و الموضوع و المادّة، ليستا من العلل الموجبة»، العلّةُ الموجبة على ما هو المشهور، هى ما يجبُ عنه صدورالافعال، بحيث لا يتخلف عنه. و المُرادُ بها هيهُنا ما يكون مؤثراً فـى الوجود، سواءٌ كان بواسطة او بغير واسطة، فالصّورُة مؤثرةٌ فى الوجود، لانّها شريكة العلّة الفاعلية و كونها من علل الماهيّة، لا يُنافى ذلک، و كذلک الغاية مؤثرةٌ فى وجـود المـعلول، بـخلاف الموضوع و المادّة، فانّهما قابلان و القابلُ لا يكون مؤثراً بل متأثراً، م.

٢ - قوله: «و الجنس و الفصل، و ان كانا مقوّمين»، جوابٌ لـسؤالٍ مقدّر و هو:

انتم حصرتم العلل فى الخمسة و الجنس و الفصل، من العلل مع انّهما ليسا منها.

اجاب بانّهما ليسا من العلل، لانّهما محمولان على النّوع و لاشيءَ من العلل كذلک و لانّهما لو

ليسا من العلل، لانّ كُلّ واحدٍ منهما و من النّوع، مقولٌ على الباقيين بانّه هو و العلل و المعلومات لا يكون كذلك.

و اذا تُبيّن ذلك، فقول الشيخ: «الشّيءُ قد يكون معلولاً»، الى قوله: «كانّهما علّتاه المادّية و الصّورية»، اشارةٌ الى علل الماهيّة.

و انّما[۱] قال: «كانّهما علّتاه» و لم يقل: هماعلّتاه، لانّ المُثلّث، لا مادّةَ له و لا صورة، فانّه كمٌّ و المادّة و الصّورة، يكونان للاجسام المُركّبة.

و ايضاً السّطح، ليس بمحلّ للخطّ على الوجه الّذى يكون المادّة للصّورة، و الخطّ

كانا من العلل لتقدّما على النّوع فى الوجود، فلم يتّحدا معه فى الوجود. لا يقال: يُناقض هذا، ما ذُكر فى المنطق، من انّ الجنس و الفصل، علل الماهيّة، لانّا نقول: المُراد هيهُنا، انّ الجنس و الفصل، ليسا من العلل الخارجية و ذلک لا يُنافى كونهما من العلل فى العقل و هو المذكور فى المنطق. و اعلم، انّ العلل، امّا من حيث الخارج، او من حيث العقل و العلل بالقياس الى الخارج، امّا عللُ الوجود و هى الفاعل و الموضوع و الغاية، و امّا علل الماهيّة و هى المادّة و الصّورة و ما اشبههما كما فى المُثلث. و امّا بالقياس الى العقل، فكذلک امّا عللُ الماهية و هى الجنس و الفصل، و امّا علل الوجود و هى الموضوع، أعنى النّفس و الفاعل و هو العقل الفعّال و الغايةُ لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة، لاجرم انحصرت العلل فى ثلاثة اصناف: عللُ الوجود، و عللُ الماهية فى العقل، و عللُ الماهية فى الخارج، على مامرّ فى المنطق، م.

۱ – قوله: «و انّما قال: كأنّهما علّتاه و لم يقل: هُما علّتاه، لانّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة»، لقائلٍ ان يقول: هب انّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة الّا انّا لا نسلّم أنّه ليس له علةٌ ماديةٌ و صوريّة. فانّ العلّة الماديّة، هى ما يكون معه الشّيء بالقوة و السّطح للمُثلّث كذلک، و الصّورية ما يكون الشّيء معه بالفعل و الاضلاع الثّلاث للمثلّث كذلک. و هذا السّؤال، لم يرد على الشّيخ، لانّ كلامهُ فى علل الجواهر، فالعلّة الماديّة و الصّورية، لا يكون الّا فى الجوهر، و لهذا ربع القسمة و لم يذكر الموضوع منها. و امّا الشّارح، فلمّا زاد الموضوع، فلابُدّ ان يُريد بالعلل، العلل مطلقاً اعمّ من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض، و حينئذٍ لا ينظمّ هذا الكلام. و انّما شبههُما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل، لانّهما لمّا كانا جُزئى المثلّث فى الوجود، كانا شبيهين بالمادّة و الصّورة، لانّهما جزءُ الجسم فى الوجود و ليسا شبيهين بالجنس و الفصل لانّهما، جزئان عقليان، م.

ليس بصورة له لانّ نهاية المادّة، لا يكون صورة فيه، و ليسا بجنس و فصل للمثلّث لانّهما، ليسا بمقولين عليه و لا عليهما، بل هُما جُزئان له في الوجود و لذلک شبّهما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل.

و قوله : «و امّا من حيث وجوده، فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» الى آخره، اشارةٌ الى علل الوجود.

و لّما اقتصر على الفاعل و الغاية[1]، لحصول مقصودة هيهُنا بهما و لم يذكر الموضوع، اورد لفظة «قد» في قوله: «فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» و اشار بعد قوله: «و تلک هي الفاعليّة»، بقوله: «و الغائيّة»، الى انّ الغائيّة، لا تُفيد وجود المعلول بالذّات بل تفيدُ فاعليّة الفاعل، فهي علّة فاعليّة بالنّسبة الى ذلک الوصف للفاعل، و علّة غائية بالنّسبة الى المعلول.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّک قد تفهم معنى المُثلّث و تشک هل هو موصوفٌ بالوجود في الاعيان ام ليس؟ بعد ماتمثّل عندک انّه من خطٍّ و سطحٍ و لم يتمثّل لک انّه موجودٌ في الاعيان».

يريدُ الفرق بين ذات الشّيء و وجوده، في الاعيان[2] كما اشار الى ذلک في المنطق،

---

١ - قوله: «و لمّا اقتصر على الفاعل و الغاية» كأنّ سائلاً يقول: لمّا كان علل الوجود ثلاثةً، فلم لم يتعرّض الشيخ الّا لاثنتين؟ قال: لانّ مقصوده، يتمّ بدون الموضوع، فانّ كلامه في الجواهر و لهذا اورد لفظة «قد» المُفيدة لذكربعض علل الوجود. و هذا انّما يتمّ لو كان مُراد الشيخ بالعلل، مطلقُ العلل، ثمّ لم يذكر منها الّا الفاعل و الغاية امّا لو اراد من العلل، علل الجواهر، فهي منحصرةً في الاربع، لا مزيد عليها، على انّ «قد» لو كان تبعيضيّة لم يفد الّا تعلّق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات، دون بعض و ليس كذلک. فليس «قد» هيهُنا الّا للتّحقيق و هو كثيرٌ في كلام الشيخ، م.

٢ - قوله: «يُريد الفرق بين ذات الشيء و وجوده في الاعيان»، لمّا اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق، فاعادته هيهُنا، كأنّها تكرار خالٍ عن الفائدة، فاعتذر الشارح عنه بانّ المقصود

لكنّ الغرض هيهُنا الفرق بين علل يفتقرُ الشّىء اليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية، و بين علل يفتقرُ الشّىءاليها فى تحقّق ذاتِهِ فى الخارج و العقل كالمادّة و الصّورة و كذلک ذكرالخطِّ و السّطح الشبيهين بهما.

و كان الغرض هُناک، الفرق بين علل يفتقرُ اليها الشّىء فى تحقّق ذاته فى العقل و هى مقوّمات ماهيّتِهِ كالجنس و الفصل، و بين سائر العلل، اعنى العلل الاربع المذكورة.

* اشارةٌ *

«العلّة الموجودة للشّىء الّذى له عللٌ[1] مقوّمةٌ للماهيّة، علّة لبعض تلک العلل

هيهُنا، التّفرقة بين علل الوجود و علل الماهيّة، فى الخارج و كأنّ المُراد ثمّة التفرقة بين علل الماهيّة من حيث العقل و بين ساير العلل، اى علل الوجود و علل الماهيّة فى الخارج.

ـ فان قلت: قوله: و بين علل يفتقر الشّىء اليها فى تحقّق ذاته فى الخارج و العقل كالمادّةو الصّورة، يكاد يُنافى قوله فى المنطق: انّ المادّة و الصّورة من اسباب الماهيّة من حيث الخارج، و الجنس و الفصل، من اسباب الماهيّة من حيث العقل.

ـ فالجواب: انّ الغرض ثمة، انّ الجنس و الفصل، سببا الماهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و امّا الذى هو سببُ الماهية من حيث العقل و الخارج فهو المادّة و الصّورة.

و اعلم انّ الماهيّة اذا كانت مركّبة فى الخارج، فمتى حصل جميع اجزائها فى العقل حصلت فى العقل، و متى وجدت فى العقل، فلابُدّ من وجود تلک الاجزاء اوّلاً فى العقل: امّا الاوّل، فلانّ الماهيّة اذا فرضناها ملتئمةً من اجزاءٍ ثلاثة و تحقّق فى العقل جميع تلک الاجزاء، حتّى الهيئة الاجتماعية، لوكانت، فلابُدّ من تحقّق الماهية فى العقل، فانّ من تصوّر السّقف و الحائط و الاساس و الهيئة الاجتماعية، تصوّر البيت بالضّرورة و امّا الثّانى، فلانّه ما لم يوجد أجزاء الماهيّة فى العقل، لم يوجد الماهية اصلاً فى العقل، لانّا لا نتعقّل الماهيّة العقلية؛ بل المعقولة هى الماهية الخارجيّة فلا يوجد فى العقل الّا بعد تحقّق اجزائها و ذلک بيّن لا سترةَ به فتصوّر الاجزء الخارجية، ينساق الى صورة الماهيّة المُركّبة و لهذا لم يجب ان يكون التّحديد بالجنس و الفصل، و لا بالاجزاء المحمولة و كانّا بيّنّا طرفاً من ذلک فى المنطق، م.

۱ – قوله: «العلة الموجدة للشىء، الذى له علل» لمّا حصر علل الوجود فى قسمين: الفاعل و الغاية، أراد البحث عنهما. فلا ريب انّ العلة الموجدة للمُركّب الخارجى، علة لبعض أجزائه، فانّهُ

كالصّورة أو لجميعها فى الوجود و هى علّة الجمع بينهما».

لمّا ذَكَرَ العلل و فرّقَ بين علل الماهيّة و علل الوجود، و كان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود، أراد أن يُشير الى كيفيّة تعلّق علل الوجود الّتى هى الفاعل و الغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق احديهمابالأُخرى.

و اعلم انّ المعلولات، تنقسمُ الى ما لا مادّة له و لا صورة، و الى ما له مادّةٌ و صورة. و القسم الاوّل، ينقسمُ الى ما يوجد فى موضوع و الى ما لا يوجدُ فيه. و الاوّلُ يحتاجُ فى وجوده الى علّة توجده، و الى موضوع يقبله و الثانى يحتاجُ الى علّة توجده فقط.

و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم، اذ لم يكن له علل الماهيّة، و القسمُ الثّانى و هو المعلول المركّب من المادّة و الصّورة.

و الشيخ خصّ البحث به، بقوله: «العلّةُ الموجدة للشّىء، الّذى له علل مقوّمة للماهيّة، و العلّة الموجدة فى هذا القسم تكون علّة امّا للصّورة وحدها أو للصّورة و المادّة معاً، مثال الاوّل: النجّار الّذى هو علّةٌ لصورة السّرير دون مادّته و اليه أشار بقوله: «علّة لبعض تلك العلل كالصورة» و مثال الثّانى: الجوهرُ المُفارق الّذى هو علّةٌ لصورة الجسم و مادّته معاً و اليه أشار بقوله: «أو لجميها» و على التّقديرين انّما تصيرُ المادّة مادّة بالفعل، بسبب العلّة الموجدة، فتكون هى علّة للجمع بين المادّة و الصّورة، أعنى التّركيب، فتكون لذلك علّة للمُركّب و الى ذلك أشار بقوله: «و هى علّة الجمع بينهما».

لو وقع كُلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة، لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعنى ذلك المركب اليها و قد فرضناه كذلك، هذا خلفٌ. ثمّ لابُدّ و أن تكون علة للصّورة لانّها جزء أخير للمُركبّ و اذا حصلت، حصل المركّب فى الخارج، فلو لم توجد الصّورة، كانت تلك الماهيّة غير حاصلة منها، بل من علة أُخرى موجدة للصّورة، و حينئذ امّا أن توجده المادّة ايضاً او لا. و ايّاًما كان، فالجامعُ بين المادّة و الصّورة، تلك العلّة، و لذلك كانت علّةٌ للمركّب و هذا هو المُراد بقوله: و هى علةُ الجمع بينهما. فلا يعترّض بانّ الجمع أمرٌ اعتبارىٌ، فلا يحتاج الى العلّة، فانّه لا يلزم من كون العلّة جامعة أن يكون الجمع امراً موجوداً فى الخارج، م.

قوله : «و العلّة الغائيّة الّتى لاجلها الشىء[1] علة بـماهيّتها و مـعناها لعـلّية العـلّة

۱ - قوله: «و العلّة الغائية التى لاجلها الشىء»، العلة الغائية لها ماهية و وجود، فهى بـحسب ماهيّتها علة لفاعليّة الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل، ان كانت من الغايات الحادثة: امّا الاوّل، فلانّ الفاعل، انّما يفعلُ الفعل المعيّن، لغاية و غرض فلو لا تلك الغاية، لبقى فاعلاً بالقوّة، فصيرورته فاعلاً بالفعل امر معلّلٌ بتلك الغايات و الغرض، و أمّا الثانى، فلانّ الفاعل، انّما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية، فلو لا أن حصول ذلك الغرض، معلول ذلك الفعل، لما كان ذلك الفعل لاجله. ثمّ الفاعل و ان كان علة لوجود الغاية الّا انّهُ ليس علة لعليّة الغاية و لا لنعناها امّا أنه ليس علة لعليّتها، فلانّ الغاية انّما تكون علة لذاتها لا لشىء آخر و هو ظاهرٌ. و احتجّ الامام بانّ فاعليّة الفاعل، معلّلةٌ بعليّة الغاية، فلو كانت عليّة الغاية بالفاعل، لزم الدّور و فيه نظرٌ، لانّ فاعليّة الفاعل، ليست معللة بعليّة الغاية، بل بنفس الغاية و على ذلك التّقدير، انّما يلزمُ الدّور لو كانت عليّة الغاية معلّلة بفاعليّة الفاعل و ليس كذلك. اللهمّ الّا ان يكون المُراد أنّ الفاعل من حيث انّه فاعل، ليس علة لعليّة الغاية، لكن المنع الاوّل لا يندفع. و امّا انّ الفاعل ليس علة لمعناها، فلانّ معنى الغاية، انّما يُوجدُ فى الفاعل فلو كانت علة لها، لزم أن يكون الشّىء الواحد قابلاً و فاعلاً لشىء واحد و انّه محال. هذا كلام الشيخ.

قال الشّارح: الغايةُ شىءٌ من الاشياء موجود، فلا شكّ أنّ اعتبار شيئيّتها غير و اعتبار وجودها غير. و قد لاحظ فى هذا الكلام، عبارة الشيخ فى «الشفاء» حيث قال: الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً، و فرق بين الشىء و الموجود و ان كان الشىء، لا يكون الّا موجوداً كـالفرق مابين الامر و لازمه، فالعلة الغائية، لها حقيقة و شيئية و لها وجودٌ، ثمّ ان ان المعلول، ان لم يكن مسبوقاً بالعدم، فهو المبدع و ان كان مسبوقاً بالعدم، فهو المحدث و غاية المبدع تكون مقارنة وجوده، لانّ غاية مبدع، هو الفاعل و الفاعل مقارنٌ للمعلوم المُبدع فى الوجود، فانّ من مذهبم انّ الواجب فاعلٌ للفعل و غاية له و انّما ابهم الشّارح ذلك و لم يقل غاية المبدع هو الفاعل، بل قال: و الغاية فيهم مقارنة لوجوده و هذا اعًم بحسب المهفوم من ان يكون فاعلاً او غيره، لانّه لم يثبت بعد انّ الغايات فى المبدعات، هى الافعال، حتّى يثبت ذلك عـلى مـهل، و امّـا غـاية المحدث، فلا يجبُ ان تكون مقارنة له، بل رُبما توجد متأخرة، فلا يكون وجود الغاية هى هذا القسم علّة، و فى الكلام اشارةٌ لطيفةٌ الى انّ الغاية فى القسم الاوّل، علة فانّ الفاعل هُناک، هو الغاية بعينها، بل عليّة الغاية، انّما هى بماهيّتها، لفاعليّة الفاعل و الفاعل علةٌ لوجودها، فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها، لكن لا مطلقاً، بل، على بعض الوجوه، فان ماهيّة الغاية انّما هى

الفاعليّة، و معلولة لها فى وجودها، فانّ العلّة الفاعلية علّة ما لوجودها، ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل و ليست علّه لعلّيتها و لا لمعناها»

ماهيّة الغاية و معناها، أعنى كونها شيئاً ما، غيرُ وجودها. و المعقولات، تنقسمُ الى مبدع و الى محدث على ما سيأتى بيانه. و الغاية فى القسم الاوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيّتها عليّة و العلّةُ لا يمكن ان تكون متأخرّة عن معلولها، فاذن وجودُ الغاية فى هذا القسم، لا يكون علّة، بل رُبما يكون معلولاً للمعلول، بوجه و العلّةُ انّما تكون هى ماهيتها المتقدّمة. و علّيتُها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهى علّةٌ لفاعليّة الفاعل و الفاعل يكون علّة لصيرورة تلك الماهيّة موجودة فماهيّة الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه، فلا يلزمُ من ذلك دور. و قول الشيخ ظاهر. و انّما قيّد الغاية بقوله: «ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل»، ليصير البيانُ، خاصّاً بالقسم الثانى.

و اعترض الفاضل الشارح، بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة، عللاً غائيّة، و القُوى الطّبيعيّة لا شعور لها، فلايمكن أن يقال: تلك الغايات موجودةٌ فى أذهانها و لا أنّ تلك الغايات، غيرُ موجودة و غير الموجود لا يكون علّة للموجود و لا خلاص عنه الّا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيّة، غايات.

و الجوابُ: أنّ الطّبيعية مالم تقتض لذاتها شيئاً كاين ما مثلاً، لا تحرّك الجسم الى حصول ذلك الشىء، فكون ذلك الشىء مقتضاها أمرٌ ثابتٌ دالّ على وجود ذلك الشّىء لها بالقوّة، و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلّة الغائيّة لفعلها.

* اشارةٌ *

علةٌ للفاعل من حيث انّه فاعل و ليس علةً لنفس الفاعل، فانّها لو كانت علّة لنفس الفاعل، يلزم الدّور و ضرورة تقدّم نفس الفاعل، على ماهية الغاية من حيث انّها محلٌ لها، فلو كانت علّةً لنفس الفاعل، لزم الدّور، فالغاية علة، لان يصير الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعلُ علةً، لان يصير الغاية موجودة و لا دور هيهُنا.

«ان كانت علّة اولى فهى علّة لكلّ وجود[۱] و لعلّة حقيقة كلّ وجود فى الوجود»

العلّةُ الاولى لا يمكن ان تكون صورة، لوجوب تقدّم الفاعل عليها بالاطلاق و لا مادّة، لوجوب تقدّم الفاعل عليها، امّابالاطلاق و امّا فى صيرورتها مادّة بالفعل و لا غاية لوجوب تقّدم سائر العلل عليهابالوجود.

فاذن، ان كان فى الوجود علّة اولى، فهى علّةٌ فاعليّةٌ لكلّ وجود معلول، و لكُل صورة أو مادّة هما علّتان لتحقّق أىّ معلول كان فى الوجود.

* تنبيهٌ *

«كلّ موجود اذا التفت اليه[۲] من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فامّا أن يكون

---

۱ - قوله: «ان كانت علة اولى، فهى علة لكل وجود»، والعلة الاولى، لابُدّ ان يكون علة فاعليّة، لانّ العلل منحصرة فى الاربع و العلة الاولى، ليست احدى الّثلاث، فهى العفاعلية؛ ما انّها ليست صورة، فلانّ الصّورة معلولة مطلقاً، لما تقدّم من انّ كُلّ مركب من المادّه و الصورة معلول، و علّتهُ يجبُ ان تكون علة للصّورة و اذا ثبت انّ الصورة معلولة، فلا تكون علة اولى، لانّ العلّة الاولى، ما تكون علّة و لا تكون معلولة، و امّا انّها ليست مادة، فلانّ علّة المركّب من المادّة و الصّورة، امّا علّةٌ لهما معاً، او عّلة للصّورة، فان كانت علّة لهما، كانت علة للمادّة على الاطلاق و الّا كانت علة للمادّة فى صيرورتها مادّة بالعفل، لانّ المادّة لا تكون مادة بالعفل، الّا مع الصّورة.

ـلا يقال: ذكر مفى مثاله السّرير، و لا شكّ انّ الخشبة مادة بالفعل و ان لم تقترن نصورة السّرير،

ـ لانّا نقول: هذا تميثلٌ على سبيل الاتّساع و الّا فهيئة السّرير، ليست صورة، لانـها عـرضٌ و العرضُ لا يكون جوهراً.

و امّا انّها ليست غاية، لانّ الغاية معلولة فى الوجود، و اذ بطل ان يكون العـلة الأُولى احـدى الثّلاث، تعيّن ان تكون علّة فاعلية لكُلّ وجود، بناناً على الوحدة و لذلک تكون علة لتـحقّق المادّة و الصوّرة اللتّين هُما علتا ماهيّة كُلّ مركّب، فالمرادُ بالحقيقة فى قوله: «و لعلّه حقيقة كل وجود»، الماهية المركّبة، و علة الماهيّة المُركبّة المادّة و الصّورة، فالعلةُ الاولى، علة لعلّة كُـلّ ماهيةٍ مركّبة فى الوجود، م.

۲ - قوله: «تنبيهٌ كُلّ موجود، اذا التفت اليه»، لمّا اشـار الى عـلّة الوجـود اراد اثـبات واجب الوجود. و قدّم على ذلک مُقدّمتين: احديهُا فى تحقيق ماهيّة المُمكن و هى هذا الفصل، الثّانية

بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون. فان وجب، فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القيّوم، و ان لم يجب، لم يجُز أن يقال: انّه ممتنعٌ بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته، شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علّته صار واجباً. و ان لم يقرن بها شرط، لا حصول علّة و لا عدمها، بقى له فى ذاته الأمرُ الثالث و هو الامكان. فيكون باعتبار ذاته، الشىء الّذى لا يجب و لا يمتنع. فكلّ موجود، امّا واجبُ الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.»

يُريد قسمة الوجود الى الواجب (الوجود) لذاته و الممكن (الوجود) لذاتِهِ و الفاظه ظاهرة.

قوله : «فهو الحقّ بذاته»، أى: الثّابت الدائم بذاته. و «القيُّومُ» هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الاطلاق و هو اسمٌ من أسماء اللّه تعالى.

* اشارةٌ *

«ما حقّه فى نفسه الامكان[1]، فليس يصيرُ موجوداً من ذاته، فانّه ليس وجوده من

فى بيان احتياجِهِ الى المرجّح و هى الفصل الذى يليه. ثمّ ذكر البُرهان عليه فى الفصول الآخر. هذا بيان ترتيب البحث، م.

١ - قوله: «ما حقّه فى نفسه الامكان»، ظاهرُ هذا الكلام، انّ وجود الممكن، ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيانُ الاول أنّ المُمكن، بالنّظر الى ذاته، لما صحّ ان يكون موجوداً و ان يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضائه العدم.

قال الامام: هذا الكلام، يشتمل على امرين: احدهما انّ وجود المُمكن، ليس من ذاته، و الآخر انّ المُمكن، متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. و الاوّل مستدركٌ لانّ الممكن، لا معنى له الّا ما لا يقتضى لذاته الوجود و العدم. فحمل هذا المفهوم عليه، لا فائدة فيه. و الثّانى لابُدّ له من برهانٍ، لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته و لا من غيره، بل اتفاقاً.

اجاب الشارحُ بانّ المُراد، اثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره و ذلك لانّ الوجود و العدم، بالنّظر الى ذات الممكن، على السّوية فلو لم يحتجّ الى غيره، لزم ترجّح احد المُتساويين على الآخر، لا لمرجّح و انه محالٌ فى بداية العقول. فلا استدرك فى الاول لانّه اشار الى امتناع استغنائه فى الوجود عن الغير و بينه بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه»، فانه

ذاته، أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فأن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجوده كلّ ممكن الوجود هو من غيره.»

يُريد بيان أنّ الممكن، لا يوجد الّا لعلّة تغايرة و تقريره: أنّ الممكن، امّا أن تحتاج ذاته فى أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج. و الثانى باطلٌ، لاستحالة ترجّح أحد شيئين مُتساويين من غير مرجّح. فاذن، الأولّ حقٌّ.

و الشيخ أشار بقوله: «فليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، الى فساد القسم الثانى. و بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن»، الى استحالة التّرجّح من غير مرجّح.

و بقوله«فان صارأحدهماأولى فلحضور شيءأوغيبة»الى أنّ الحقّ هوالقسم الأوّل.

* تنبيهٌ *

«امّا أن يتسلسل ذلك الى غير النّهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السّلسلة ممكناً فى ذاته و الجملة متعلّقةٌ بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها. و لنزد هذا بياناً.»

يُريدُ اثبات واجب الوجود لذاته و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير[1] أنّ ذلك الغير، امّا واجبٌ و امّا ممكنٌ. و الكلام فى ذلك الممكن، كالكلام فى

اشارةٌ الى استحالة الترجح. و لا افتقار فى الثانى الى البرهان، لانّه بديهيُّ الاستحالة.

و فى هذا التّوجيه، تعسفٌ، فانّه ان عنى بذلك، انّ مفهوم قوله: «ليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده الى الغير، فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثّانى و عدم اعتباره فى المفهوم الاول، و ان عنى به انّ الاول مستلزمٌ للثانى، فالسّؤال عايدٌ لانّ فى ايراد الملزوم استدراكاً كما كان و كذا الكلام، فى قوله: «اشار بقوله فانّه ليس وجوده من ذاته، اولى من عدمه الى استحالة التّرجح بلا مُرجّح»، فانّ معنى ذلك القول، ليس الّا انّ ذات المُمكن، لا يقتضى وجوده و لا عدمه و هذا لا يدُلُّ على استحالة التّرجّح بلا مُرجّح و هو بيّنٌ لا سترة به.

و الاولى ان يقال: القضيّةُ لمّا كانت بديهيةٌ و كان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا اورد مفهومه و حمله عليه ايضاحاً، م.

۱ - قوله: «و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج المُمكن الى الغير»، أى لمّا ثبت انّ كُل ممكن،

محتاجٌ الى الغير في وجوده، فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاجٌ الى شيء آخر، فامّا ان ينتهى الى الواجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل و ذلك لانّه ان انتهى الى الواجب، فذلك و الّا فان كانت السّلسلةُ متناهية، يلزم الدّور و ان كانت غيرُ متناهية، يتسلسل. فأجزاء الانفصال، لابُدّ ان يكون ثلاثة، لكن الشّيخ، اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «امّا ان يتسلسل ذلك الى غير النّهاية»، فحذف الجُزئين الآخرين: امّا الاوّل فلانّه نفس المطلوب، و امّا الثانى، فلانّه بين البطلان، و بسبب آخر يذكره. فهذا هو السّبب فى حذف جزئى المُنفصلة و الاقتصار على جزء واحد. ثمّ انّ هذا البُرهان، قرّره فى هذا الفصل بوجهٍ اجمالى، و فى الفصل الّذى يليه بوجهٍ تفصيلى و لهذا سمّاهُ شرحاً.

و التقّرير على الوجه الاوّل: انّ المُمكنات، لو تسلسلت و كُلّ ممكن، محتاجٌ الى موجد آخر، فلابُدّ من شيءٍ تحتاجُ اليه جملة تلك الممكنات، و كل واحدٍ من آحاد. و ما يحتاج اليه الجملة و كُلّ واحدٍ يكون مغايراً للجملة و لآحادها بالضّرورة و كُل موجود مغايرٌ لها و لآحادها خارجٌ عنها، فلا يكون ممكناً و الّا احتاج الى موجودٍ آخر فيكون بعض السّلسلة فاذن هو الواجب و هو المطلوب. و فيه نظرٌ لانّه ان أُريد انّه لابُدّ من شيءٍ آخر، يحتاج اليه الجملة و كُلّ واحدٍ من الآحاد، فلا نُسلّم ذلک، و لم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كُلّ واحد؟ و ان أُريد انّه لابُدّ من شيء خارج، يحتاج اليه الجملة و شيء يحتاج اليه كل واحد. فلا نُسلّم أن ذلک الشّيء، الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد، حتّى لا يلزم ان يكون خارجاً عن الجملة. و هذا لا يدفعُ الّا بأن يقال: الشّيء الّذى يحتاج اليه الجملة، لا يجوز ان يكون نفس الآحاد، و لا كُلّ واحدٍ منهما و لا بعضها، بل خارجٌ عنها فلابُدّ من التّقسيم، فلذلک صار هذا الوجه اجمالياً و الوجه الثّانى تفصيلياً.

و تقرير سؤال الامام انّ السّلسلة الغير المُتناهية و هى الموجودات الغير المُتناهية الّتى يكون بينها ترتّب، فانّها ان لم يكن بينها ترتب، لم يكون سلسلة امّا ان يكون آحادها موجودة معاً او غير موجودةٍ معاً. فان كان آحادها، غيرُ موجودة معاً لا يستحيلُ عندهم عدم تناهيها و انّما المحال ما يكون آحادها موجودةً معاً، فتسلسل المُمكنات انّما يكون محالاً لو كانت آحادها موجودة معاً و انّما يكون كذلک، لو لم يجز استناد كل ممكنٍ الى سببٍ متقدّمٍ عليه بالزّمان، فانّه لو جاز ذلک، لم يكن آحاد السّلسلة موجودة معاً و حينئذٍ يجوزُ استناد كُلّ ممكن الى آخر، لا الى اوّل.

الاوّل: فامّا أن ينتهى الى واجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل الى غير النّهاية.

و الشيخ لم يذكر القسم الأوّل، لانّه المطلوب، و لا الثانى، لانّه ظاهرُ الفساد، و لسبب آخر، نذكره فيما بعد، بل ذكر الثالث و أراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه، فبيّن فى هذا الفصل، أنّ سلسلة المُمكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها تجب هى به.

قال الفاضل الشارح: يُمكن أن يقرّر البُرهان عليه، من غير ذكر تقسيمات، و يمكن أن يقرّر بتقسيمات. و الشيخُ قرّر على الوجه الاوّل فى هذاالفصل. و على الوجه الثّانى فى الفصل الّذى يليه.

و التّقرير على الوجه الاوّل، انّ المُمكنات، لو تسلسلت، لم يكن لها بدٌّ من شىءٍ تحتاجُ اليه جملة تلك الآحاد المُمكنة و كُلّ واحدٍ منها. و كلّ موجود مغايرٌ لها و لآحادها، وجب أن يكون خارجاً عنها، و أن لا يكون ممكناً اذا لو كان ممكناً لكان منها، فاذن هو واجبٌ.

و قال أيضاً: هذا الفصل، موقوفٌ على بيان أنّ السّبب، لا يجوز أن يكون متقدّماً

قال الشارح: على هذا الكلام، مؤاخذة لفظية و هى انّ استناد الشّىء الى ما قبله بالزّمان محالٌ، لانّه استنادٌ الى معدوم، بل الواجب ان يقال: هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فانّه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها، جاز ان لا يكون كُلّ واحدٍ من السّلسلة باقياً الّا فى زمانين، يكون فى أحدهماموجداً و فى الآخر موجداً و حينئذٍ جاز استناد كُل ممكن الى آخر، لا الى أول. و لمّا كانت المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سمّاها لفظية.
و نحن نقول: لا نسلّم أنّ اسناد الشّىء الي ما قبله بالزّمان، اسنادٌ الي المعدوم، و انّما يكون كذلک، لو لم يصر المتقدّم بالزّمان على الشىء مقارناً له و هو ممنوعٌ. فانّ الاب متقدّم على الابن و مقارنٌ له، لا من جهة التّقدم، بل من جهة أُخرى. و ليس كلام الامام الّا انّ السّبب ممكنٌ أن يوجد و يكون في الوجود زماناً ثمّ يوجد المُسبّب ثمّ ينعدم. و هكذا المُسبّب، يكون موجوداً زماناً ثم يوجد سبباً آخر، ثمّ ينعدم. و هكذا كُلّ سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزّمان فيكون كُلّ مسبّب فوقه سبب لا الى أول و لا يلزم منه محال و هذه الصّورة و ان كانت مبنيةٌ على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنيةٌ ايضاً على تقدّم السّبب على المسبّب بالزّمان، فلا غُبار على كلام الامام، م.

بالزّمان على المسبّب، اذ لو جاز ذلک، لما امتنع استناد کلّ ممکن الی آخر قبله، لا الی أوّل و ذلک عندهم جائزٌ أمّا اذا ثبت أنّ السّبب، لابُدّ من وجوده مع المسبّب فحینئذٍ لو حصل التّسلسل، لکانت الأسباب و المُسبّبات معاً و کان البیان مستقیماً، لکن الشیخ تساهل فیه هیهُنا اذا کان فی عزمه أن یذکره فی أوّل النّمط الخامس.

و **اقول**: علی هذا الکلام مؤاخذةٌ لفظیةٌ و هی أنّ استناد الشّیء الی ما قبله بالزّمان محالٌ، لأنّه استنادٌ الی معدوم، فالواجب أن یقال: انّ هذا البیان، موقوفٌ علی بیان امتناع بقاء المعلول، بعد انعدام العلّة بالزّمان لانّ کلّ واحدٍ من السّلسلة، لو کان غیر باق الّا فی زمانین، یکون فی أحدهما معلولاً لما یتقدّم علیه، و فی الثّانی علّة لما یتأخّر عنه لکان استناد کلّ ممکن الی آخر قبله لا الی أوّل. و مُراد هذا الفاضل، هو هذا المعنی.

و امّا الاعتراض المشهور و هو أنّ اطلاق الجملة علی ما لا یتناهی، لا یصحّ، فلفظیّ ینبغی أن لا یلتفت فی الابحاث المعنویّة الی أمثاله.

* شرح *[1]

---

١ - قوله: «شرحٌ» تحریر الدّلیل أنّ المُمکن لابُدّ أن یکون له علّة، فعلّتُهُ ان کانت واجبةً فهو المطلوب، و ان کانت ممکنة، فاما أن ینتهی الی الواجب، أو یدور، او یتسلسل. و أیّاً ما کان، یلزم وجود الواجب، امّا علی تقدیر الانتهاء، فظاهرٌ و امّا علی تقدیر الدّور او التّسلسل، فلانّ کُلّ جملة کل واحدٍ منها ممکنٌ متناهیة کانت أو غیر متناهیة، امّا ان یکون واجبة الوجود أو ممکنة و الاوّلُ باطلٌ، لانّها لم تجب بذاتها بل باجزائها، و الثّانی لابُدّ لها من علّة، فتلک العلة امّا کل آحادها، أو بعضها او امر خارج عنها. فان کانت العلة جمیع آحادها، یلزم أن یکون الشیء علة لنفسه، و ان کانت کل واحد واحد منها، فهو ایضاً باطلٌ، لانّ کُل واحد واحد، لا یستقل بایجاد الجملة، و ان کانت العلة بعض آحادها، فهو ایضاً باطلٌ، لانّ کل واحد فرض، فعلّتة أولی بالسببیّة منه فتعیّن أن یکون العلة امراً خارجاً عنها و هو المطلوب.

لا یقال: لا نسلّم أن الجملة امّا واجبة او ممکنة و انّما تکون کذلک، لو کانت موجودة و هو ممنوع. فانّ الموجود، ما قام به الوجود و من المستحیل أن یقوم الوجود بجمیع المُمکنات و علی تقدیر امکانها، لا یلزم أن یکون موجودة، حتّی یحتاج الی علة موجودة.

لانّا نقول: متی کان کُلّ واحدٍ من الموجودات ممکناً، کان وجوده من غیره فهو بالنّظر الی ذاته

«كلّ جملة كلّ واحد منها، معلولٌ فأنّها تقتضى علّة خارجة عن آحاد.»

يُريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها على وجهٍ أبسط، فجعل الدعوى اعمّ مأخذاً بأنّ حكم على كلّ جملة سواء كانت مُتناهية أو غيرُ متناهية بشرط أن يكون كلّ واحدٍ منها معلولاً بالاحتياج الى شىء خارج.

قوله : و ذلک لانّها امّا أن لا تقتضى علّة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة[1] و كيف يتأتّى هذا و انّما يجب بآحادها.»

و هذا تقريرُ البُرهان بالقسمة الى قسمين: أحدهما ما ذكره و أوضح فساده. و القسم الآخر و هو أن يقتضى علّة ينقسم الى ثلاثة أقسام، لانّ علّة الجملة، امّا أن تكون كلّ الآحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

فقوله: «و امّا أن يقتضى علّة هى الآحاد بأسرها، فتكون معلولةً لذاتها، فانّ تلک و

ليس بموجود و متى كان كل موجود ممكنٌ بالنّظر الى ذاته معدوماً، فجميع المُمكنات بالنّظر الى ذواتها يكون معدوماً، فلا يكون وجودها الّا من الغير. و لا نقول: انّ جميع المُمكنات، ممكن واحد، بل هى ممكنات لا توجد بالنّظر الى ذواتها، بل من الغير لو قطع النّظر عنه لم يكن شىء منها موجوداً و هذا بديهىٌ لا شكّ فيه.

فان قلت: لمّا ثبت انّ جميع المُمكنات، لابُدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها، فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثّلاثة، فانّه يكفى أن يقال: من الموجودات الواجب و الّا لكان جميع الموجودات ممكناً و حينئذٍ يحتاجُ الى الواجب.

فنقول: هذا استدلالٌ بجميع الموجودات، على وجود الواجب و الغرضُ الاستدلال بكُلّ موجود من الموجودات و لا يتمّ الّا بتلک المُنفصلة. و اعلم أنّ الشيخ قرّر البرهان فى «الشفاء» هكذا: كُلّ ما هو معلول و علة، فهو وسطٌ بين طرفين بالضّرورة، فانّه لما كان معلولاً كان له علة و لمّا كان له علة، كان له معلول، فلو تسلسلت العلل الى غير النّهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المُتناهية معلولة و علة اذ لا واحد من آحادها الّا و هو معلول و علة أيضاً اما انّهاعلة فلانّها علة للممكن الطّرف المفروض، و امّا انّها معلولة و علة، و ثبت انّ كل ما هو علة و معلول وسط، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً فيكون وسطاً بلا طرف و انّه محال. و يمكن أن يورد السّؤال المذكور عليه لكنّه يندفع بما ذكرنا.

۱ - «غير معلولة»، خ.

الجملة و الكُلّ شيء واحد. و أمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد، فليس يجب به الجملة.»

بيان فساد القسم الاوّل.

و وجهه: انّ كلّ الآحاد امّا ان يراد به الجملة او يُراد به كلّ واحد و الاوّل باطلٌ لأنّ نفس الشّيء لا يكون علّة لها و الثّاني باطلٌ لأنّ علّة الشيء، يجب أن تكون مقتضية له، و وجود كلّ واحدٍ من الآحاد، ليس بمقتضى للجملة.

و اعلم انّ حصول الجملة من أجزائه[1] يكون على ثلاثة انواع: احدها أن لا يحصل

---

١ - قوله: «و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه»، حصول الجملة أجزائه بوجوه ثلاثة، فانّه رُبما يُنضمّ جزء مع جزء، فيحصل الجملة بمجرّد اجتماعها و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يتحقّق منه هيئة اجتماعية، فيحصل بسبب ذلک جملة.

ـ فان قلت: لما تحقق الاجتماع فى الاوّل، فلابُدّ أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثّاني،

ـ قلنا: منعناه، فانّ المجموع الثّاني، اذا تحقّق، فمعروض الهيئة الاجتماعية، ليس أحد الجُزئين بل مجموعهما، و ليس فيه هيئة اجتماعية اُخرى.

و رُبما ينضمّ جزء مع جزء و يفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلک جملة. فالحاصلُ فى الاوّل، مجرّد الاجتماع و هو شيءٌ مع شيء، و فى الثّاني الاجتماع مع هيئةٍ اجتماعية و العبارة عنه بانّه شيء لشيء مع شيء، فان الهيئة الاجتماعية، شيءٌ حاصل لمجموع و هو شيءٌ مع شيء، و فى الثّالث صورةٌ نوعيةٌ او مزاج فيهما و قد عبّر عنه بانّه شيءٌ من شيء مع شيء.

فلقائل أن يقول: لفظة «من» تارة يُستعمل فى العلّة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن، من الواجب، و اُخرى يستعمل فى العلّة الماديّة فيقال: السّريرُ من الخشب، فان كان المراد بقوله: «الحاصل فى الثالث شيءٌ من شيء مع شيء»، أنّ المجموع و هو الشّيء مع الشيء، فاعل له، فهو باطلٌ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصّورة النّوعية، و ان كان المُراد أنّه قابلٌ، فلا فرق بين الحاصل فى الثّالث و الحاصل فى الثّاني و الواجبُ أنّ المُراد القابل. و لا نُسلّم عدم الفرق بين الحاصلين و انّما يكون لو لم يختلفا بجهةٍ اُخرى فانّ الاشتراک فى بعض الصّفات، لا يوجب الاشتراک فى جميع الجهات و الصفات. والحاصلان و ان اشتركا فى قابليّة المجموع الّا أنّ الحاصل فى الثّاني مجرد هيئة اجتماعية، و فى الثّالث صورةٌ نوعية أو مزاج.

عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، و الثانى أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلّقةٌ بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف، و الثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل، أو استعدادٌ ما كالمزاج الحاصل، بعد تركيب الاستقسات.

والحاصلُ فى الاوّل هوشيءٌ مع شيءٍ فقط، و فى الثانى هو شيءٌ لشيء مع شيء، و فى الثّالث هو شيءٌ من شيء مع شيء. و لمّا كانت الجملة المفروضة هيهُنا من النّوع الاوّل حكم الشيخ عليها بانّ الآحاد و الجملة و الكلّ شيءٌ واحد.

قوله : «و امّا أن يقتضى علّة هى بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ان كان كلّ واحد منها معلولاً لأنّ علّته أولى بذلك.»

هو بيانُ فساد القسم الثانى و معناهُ أن كلّ واحدٍ من الجملة، لمّا كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلّية أولى، لانّ كلّ بعض يفرض علّة، فالبعضُ الّذى هو علّة ذلك البعض، أولى منه بالعلّية.

قوله : «و امّا ان يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلّها و هو الباقى.»

معناهُ ظاهرٌ. و فساد الاقسام المذكورة، دلّ على صحّة هذا القسم.

نعم يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم، فان مفهوم الثّاني أنّ الحاصل شيءٌ في مجموع قابل له، و مفهوم الثّالث ايضاً أنّ الحاصل شيءٌ في مجموع قابل له. فعبارته لا يفيد الفرق و هو بصددِه.

و تحقيق الكلام في هذا المقام، أنّ المُركّب الخارجي، امّا أن يكون له حقيقةٌ مغايرةٌ لحقيقة الآحاد أو لا، فان لم يكن، فهو القسم الاوّل، و ان كان، فامّا أن يحصل له صورةٌ منوعةٌ حتّى صار نوعاً في الخارج، يصدُرُ عنه آثار مختلفةٌ فهو الثّالث، و الّا فهو الثّاني. و امّا العبارة و ان كانت قاصرة عن المُراد، فهذا هو المراد و لما كانت جملة المُمكنات المفروضة من القسم الاوّل، حكم الشيخ بانّ الجملة و الآحاد شيءٌ واحدٌ. و فيه اشارةٌ الى ما فصّلناه.

* اشارةٌ *

«كلّ علّة جملة هی غیر شیء من آحادها[١] فهی علّة اولاً للآحاد، ثمّ للجملة و الّا

---

١ - قوله: «اشارةٌ: کل علة جملة هی غیرُ شیءٍ من آحادها»، قد ثُبت أنّ کل سلسلة معلولات، تحتاجُ الی علة خارجة. فتلک العلة الخارجة، لابُدّ أن تکون علةً لکل واحد من آحادها، لانّ تلک العلّة الخارجة، لابُدّ أن یکون علةً لبعض آحادها و ذلک ظاهر. فاما أن یوجد فی الآحاد الباقیة شیءٌ لا یکون معلولاً لذلک البعض، أو لا. فان لم یوجد، فهو المطلوب، و ان وجد، فامّا أن یکون ذلک الواحد، علةً لذلک البعض أو لا. فان کان علة، لزم اجتماع علّتین علی معلولٍ واحد و انّه محالٌ، و ان لم یکن علة، یلزم أن یوجد فی الجملة أمران لا ارتباط بینهما بالعلیّة و المعلولیّة. و ذلک فی السّلسلة المفروضة محال.

لا یقال: لا نُسلّم استحالة اجتماع علّتین و انما یکون محالاً لو کانتا مُستقلّتین.

لانّا نقول: العلّةُ الخارجیة، لابُدّ أن یکون علةً مُستقلةً بایجاد بعضً منها، فانّه ان لم یصدر عنها شیءٌ من الآحاد، لم یصدر عنها الجملة بالضّرورة، فلو احتاج ذلک البعض الی فاعل آخر، لم تکن العلّة الخارجیة مستقلة. و قد ثبت انّها کذلک، هذا خلفٌ. فقوله: «فهی علة أو لا للآحاد»، أی علةٌ لکل واحد واحد و الّا فلیکن کُلّ واحدٍ غیر محتاج الی تلک العلّة، اذ لا یجوزُ فی هذه الصّورة، أن یکون علةً لبعضها دون بعض. فان جاز أن یوجد جملة لا کالجملةِ المفروضة، یکون علّتها علةً لبعض آحادها، دون بعض، فانّ حقیقة الجملة المفروضة، هی حقیقة الآحاد. فان کانت علّة لبعضها، دون بعض، لم یکن علّة للجملة بالحقیقة، بل علّةً لذلک البعض فقط. هذا هو کلام الشیخ و هو دلیلٌ آخر، غیرُ ما ذکرنا.

قال الشارح فی شرح هذا الکلام: العلّة الخارجة، ان کانت علّةً لتلک الجملة علی الاطلاق کانت أو لا علة لواحد واحد من آحاد، و الّا فامّا ان لا یکون علة لشیء من الآحاد فلا یکون علة للجملة و امّا ان یکون علةً لبعضها دون بعض، فیلزم أن لا یکون علة للجُملة علی الاطلاق. و فیه نظرٌ لانّه ان اُرید بالعلّة المُطلقة العلّة الّتی یستند الیها کُلّ واحدٍ من آحاد الجملة، فذلک الکلام یرجعُ الی قضیةٍ شرطیةٍ یتحدُّ فیها المقدّم و التّالی و هو هذیانٌ لا حاجة فیها الی بیان، و ان اُرید بالعلّة المُطلقة العلّة الفاعلیة للجملة، فقیدُ الاطلاق مستدرکٌ لانّها المُرادُ من العلة و ان لم یقیّد بالاطلاق و الّذی غلط الشارح قوله: «فلم تکن علة للجملة علی الاطلاق»، فظنّ انّ الاطلاق، متعلقٌ بالعلّة، أی لا یکون علة مطلقة و لیس کذلک، بل متعلقٌ بلم یکن. فکأنه قال: فلم یکن علة

فلتكن الآحاد غيرُ محتاجةٍ اليها، فالجملةُ اذا تمّت بآحادها، لم تحتج اليها، بل رُبّما كان شيءٌ ما علّةً لبعض الآحاد، دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الاطلاق.»

لمّا ثبت ان كلّ جملة معلولات تفرض، فهى محتاجةٌ الى علّة خارجة، اراد ان يبيّن انّ العلّة الخارجة، ان كانت علّةً لتلك الجملة على الاطلاق، كانت اوّلاً علّة لواحد واحد من الآحاد و بيّنها بالخُلف. ففرضُ كلّ واحد من الآحاد، غيرُ محتاجٍ اليها، و ألزم من ذلك، كون الكلّ غير محتاج اليها، هذاخلفٌ، أو بعض الآحاد غير محتاج اليها. و ذكر أنّ هذا الفرض، ممكنُ الوقوع بخلاف الاوّل الّا أنّه يلزم منه أن تكون علّة الجملة علّةً لها على الاطلاق.

قال الفاضل الشارح: لمّا كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة، انّما يُبيّن بأن يقال: بعض الآحاد، ليس بعلّةٍ لجميع الآحاد، لأنّه ليس بعلّة لنفسه، و لا لعلله و كُلّ ما ليس بعلّة لجميع الآحاد، ليس بعلّةٍ للجملة. فأورد هذا الفصل، لبيان المُقدّمة الأخيرة.

و اقول: لو كان مُراد الشيخ ذلك، لما قيّد علّة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شيء من آحاد. و الاشبهُ انّ مرادهُ بيان انّ المُمكنات، لمّا افتقرت جملة الى علّة خارجة، فتلك العلّة يجبُ أن تكون ايضا علّة لآحادها أفراداً كما قدّمناه.

* اشارةٌ *

«كلّ جملة مترتّبه من علل و معلومات على الولاء و فيها[1] علّة غير معلولة فهى طرفٌ لانّها ان كانت وسطاً فهى معلولة.»

قد تبيّن ممّا مرّ، انّ كلّ جملة مشتملةٌ على عللٍ و معلولات مترتّبة متوالية، سواءٌ كانت متناهية أو غير مُتناهية، ان لم تشتمل على علّة غير معلومة احتاجت الى علّة خارجة عنها.

فذكر هيهُنا، انّها ان اشتملت على علّة كانت تلك العلّة، طرفاً لا محالة و كانت واجبةً غير ممكنة.

* اشارةٌ *

«كلّ سلسلة[١] مترتّبةٌ من علل و معلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنّها اذا لم يكن فيها الّا معلول احتاجت الى علّةٍ خارجةٍ عنها، لكنّها يتّصل بها لا محالة طرفاً، و ظهر أنّه ان كان فيها ما ليس بمعلول، فهى طرف و نهاية. فكُلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته.»

لمّا فرغ من بيان المُقدّمات، ألّفها لانتاج المطلوب، فذكر أنّ كلّ سلسلة مترتّبة من علل و معلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو امّا أن لا تكون مشتملة على علّة غير معلولة، أو تكون مشتملة عليها. و القسمُ الاوّل، يقتضى احتياجها الى علّة خارجة

---

١ - قوله: «كل سلسلة»، المُراد أنّ كل سلسلةٍ من العلل و المعلولات، فهى تنتهى الى الواجب، لانّهُ امّا ان يكون فيها ما ليس بمجموع، أو لا يكون و أياً ما فواجب الوجود طرف و نهاية لها. اما على التّقدير الاوّل فظاهرٌ، و امّا على التّقدير الثّانى، فلمّا ثبت أنّ العلّة الخارجة لابُدّ أن يكون علة لبعض آحادها، فذلک الواحد امّا ان يكون علّة فى السلسلة أو لا يكون، لا سبيل الى الاوّل الّا لزم اجتماع علّتين مُستقلتين على معلولٍ واحدٍ و انّه محال. و بعبارةٍ أُخرى: العلّةُ الخارجة لابُدّ أن يكون شيءٌ من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علة فاعلية فى السّلسلة، لزم أن يصدر واحد عن علّتين و هو محالٌ فبقى أن يكون العلة الخارجية علة لواحدٍ لا يكون له علّة فى السّلسلة فيكون سلسلة العلية و المعلوليّة منتهيةٌ الى العلّة الخارجية، فهى طرف قطعاً.

و قد ذكر الشارح أنّ هذا الكلام لبيان تأليف المقدّمات لانتاج المطلوب و هو وجود الواجب. و به يتمّ البُرهان الّذى أراد الشيخ تقريره. و يرد عليه أنّه لو كان المذراد ذلک لكان قوله: «اشارة: كُلّ علة جملة هى غير شىء من آحادها»، الى آخره، على ما فسّره كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب و مقدّماته.

و الحقّ أن الشيخ لمّا أثبت فى أوّل الفصول وجود الواجب من حيث كونه علّة خارجة عن سلسلة المُمكنات، ذكر من تلک الحيثيّة، احكاماً فى فصولٍ آخر: فمنها أنّه علةٌ لكل واحدٍ من آحاد السّلسلة، و منها أنّه طرف لكُلّ سلسلةٍ حتّى يتبيّن أن السّلسلة الّتى فرضت غيرُ متناهية تتناهى بواجب الوجود.

ـ قال الامام: بقى هيهُنا مقامٌ آخر و هو ابطال الدّور.

ـ أجاب الشارح بقوله: «و اعلم أنّ الدّور» الى آخره و هو ظاهرٌ.

عنها هى طرف لها لا محالة، و لا يُمكن ان تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لانّ السّلسلة المفرُوضه لا تكون سلسلة تامّة بل تكون قطعةً من سلسلة تامّة و الكلامُ فى جملة السّلسلة و القسم الثّانى يقتضى اشتمالها على طرف. فعلى التّقديرين، لابُدّ من طرف و الطّرف واجبٌ كما مرّ.

فاذن كلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب. و هيهُنا قد تمّ البُرهان الّذى أراد الشيخ تقريره.

و اعلم أنّ الدّور و ان كان ظاهر الفساد، لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً أنّه يشتملُ على جملةٍ متناهيةٍ كلّ واحد منها معلول. و لمّا كان البيان المذكور متناولاً له، لم يفرد الشيخ له قسماً.

* اشارةٌ *

و فى بعض النّسخ تنبيهٌ.

«كل أشياء تختلفُ بأعيانها و تتّفق فى أمرٍ مقوّم لها فامّا أن يكون ما تتّفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازمٌ واحد و هذا غير منكر، و امّا أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتّفق فيه فيكون الّذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و هذا منكر، و امّا أن يكون ما تتّفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به. و هذا غير منكر، و امّا أن يكون ما تختلف به عارضاً عرض لمّا تتّفق فيه. و هذا ايضاغيرُ منكر.»

هذِهِ قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود[1] و تقريرها: انّ الاشياء قد

---

۱ - قوله: «هذه قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود»، الشيخ أرادَ بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدّم عليه مقدّمتين؛ اوليهما أنّ الاشياء تختلف امّا بالاعيان او لا بالاعيان. و الّتى تختلف لا بالاعيان، تختلف امّا بالاعتبار او بغيره، امّا بالاعتبار، فكالعاقل و المعقول، فانّ النّفس اذا عقلت نفسها، فالعاقل والمعقول شيءٌ واحدٌ بالذّات مختلفٌ بحسب الاعتبار، و امّا الاختلاف بغير الاعتبار، فكالاختلاف بالمفهوم كالنّاطق و الانسان يختلفان فى المفهوم و يتّحدان فى الوجود. و المُختلفة بالاعيان، امّا أن يتّفق فى امرٍ مقوّم او فى امرٍ عارض، فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتّفق فى أمر مقوّمٍ لها، فهى تشتملُ على ما به الاختلاف و ما به

الاتفاق. و النّسبة بينهما امّا باللزوم أو بالعروض. و علی التقديرين، امّا من جانب مابه الاختلاف، أو من جانب ما به الاتّفاق، فهذه اقسامٌ اربعةٌ لا مزيد عليها:
امّا باللزوم، فاذا كان ما به الاتفاق، لازماً فهو غيرُ منكر، لجواز اشتراک الامور المختلفة فی لازمٍ واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازماً، فهو منكر و الّا لكان الّذی يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و انّما أردف الاختلاف بالتّقابل، لانّ اللوازم لو كانت مُختلفة غير متقابلة، يجوز أن تتوارد علی موضع واحد، كالسّواد و السّطح و الشّكل علی الجسم، و امّا اذا كانت متقابلةً، فلا يجوز و الّا لزم اجتماع المُتقابلات علی شیء واحد و هو محال.
و أمّا بالعروض، فاذا كان ما به الاتّفاق، عارضاً فهو غير منكر. و لعلّ قائلاً يقول: ما به الاختلاف، هيهُنا فی الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزمٌ للاشياء و الاشياءُ مستلزمةٌ لما به الاتفاق، لانّه مقوّمٌ لها فلا يكون مابه الاتّفاق، عارضاً بل لازماً و أمّا المثال الّذی ذكره الشارح، فساقطٌ لانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ان لم يعتبر مع الوجود، لم يكن ما به الاتفاق و هوالوجود مقوّماً، و ان اعتبرا مع الوجود، كان ما به الاتّفاق لازماً بالضرورة.
فنقول فی جوابه: تقريرُ المثال أنّ هذا الموجود و ذلک الموجود، اذا كانا اشارتين الی هذا الجوهر و ذلک العرض، فهُما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوماً لهما. و ما به الاختلاف، هذا الجوهر و ذاک العرض و الوجود عارضٌ له لا لازمٌ له.
و اذا تقرّر هذا، فيُجيب عن أصل الاشكال، انّا لا نسلّم أنّ ما به الاختلاف فی الاشياء، مستلزمٌ لها. فانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاک العرض الموجود، أی للمجموع من أحدهما و من الموجود، ضرورة أن كُلّ واحدٍ منهما موجودٌ و المجموع ليس بموجود. و عن اشكال فی المثال بانّا نختارُ أنّ هذا الجوهر و ذاک العرض، مُعتبران مع قيد الوجود. فقولكم: ما به الاختلاف، لازمٌ حينئذٍ ان أردتم به لازمٌ لما به الاختلاف فهو ممنوع، و ان أردتّم انّه لازمٌ للمجموع فمسلّم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و انّما يكون كذلک لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف و ليس كذلک.
و اعلم أنّ هذه القسمة، لا انتفاع لها فی توحيدِ واجب الوجود، فانّا لو فرضنا واجبی الوجود، لم يكونا شيئين مُختلفين باعيانهما مُتفقين فی أمرٍ مقوّمٌ لهما اذ لا مقوّم لواجب الوجود قطعاً و الّا لزم تركيبة و هو محال.
نعم، الانتفاعُ بمجرّد القسمة بين ما به الاشتراک و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الّذی هو

تختلفُ بالاعيان كهذا الشخص و ذلک الشخص، و قد لا تختلفُ بالاعيان، بل امّا بالاعتبار كالعاقل و المعقول، او بغير ذلک و المختلفة بالاعيان قد تتّفق فى أمرٍ مقوّم كزيد و عمرو فى الانسانية، و قد تتّفق فى امرٍ عارض كهذا الجوهر و ذاک العرض فى الوجود.

فالمُختلفة بالاعيان المُتّفقة فى أمرٍ مقوّم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه: أحدهما ما تختلفُ به، و الثّانى ما تتّفق فيه. و اجتماعهما لا يخلو امّا أن يكون مع امتناع انفكاک من احد الجانبين او لا يكون و الاوّل هو اللزوم، و الثّانى هو العروض. و اللزوم لا يخلو امّا أن يكون من جانب ما به الاتّفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر و هو كالحيوان اللازم للنّاطق و الاعجم فى الانسان و غيره من الحيوانات، و امّا أن يكون من جانب ما به الاختلاف و هو محالٌ، لامتناع كون الحيوان ناطقاً و اعجم معاً.

هذا اذا كان ما به الاختلاف، أشياءً كثيرةً كما فرض فى الكتاب امّا اذا كان شيئاً واحداً و كان لازماً للجُزء المقوّم الّذىّ به يكون الاتّفاق لو جاز التّكثّر كان المركّب منهُما شخصاً واحداً لا غيرُ فيكون نوعه فى شخصه. و هذا لم يذكر فى الكتاب لانّه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه و امّا العروض فلا يخلو ايضاً امّا ان يكون ما به الاتّفاق عارضاً لما به الاختلاف و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالوجود العارض لهذا الجوهر و ذاک العرض عند اطلاق هذا الموجود و ذلک الموجود عليهما. فانّ الموجود مقوّمٌ لهما من حيث هما موجودان و عارض لذاتيهما المُختلفين بالكُليّة أو بالعكس و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاک عند اطلاق الانسان ذاک الانسان عليهما فانّ الانسانيّة مقوّمة لهما و هى معروضة لما اختلفا به من الشخصيّة و ما فى الكتاب غنىّ عن التّطبيق.

* اشارةٌ *

التّعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. و امّا على ما ذكرهُ الشارح فلا حاجة الى هذا القدر أيضاً، بل الى مجرّد قسمة شيئين مُتلاقيين باللزوم و العروص لانّه لم يفرص الكلام الّا فى الواجب الواحد على ما سيأتيک بيانه، م.

«قد يجوز ان تكون ماهيّة الشّيء سبباً[۱] لصفة من صفاته، و ان تكون صفةً له سبباً لصفة أُخرى مثل الفصل للخاصّة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصّفة الّتي هي الوجود للشّيء

---

۱ - قوله: «اشارةٌ قد يجوز أن يكون ماهية الشّيء سبباً» اعلم انّ المُراد بالماهيّة غير الوجود فان الشّيء امّا ماهيّة أو وجود. فما هو غير الوجود ان يكون سبباً لصفتِهِ و يمكن ان يكون صفته سبباً لصفة أُخرى؛ لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السّبب متقدّم بالوجود و لا شيء يتقدّم بالوجود على الوجود. و هذا تنبيهٌ على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الّذى هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الّذى هو موجود بذاته.

ـ فان قلت: ما ذكرتُم في غير الوجودات في الوجود، فانّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و السبّب يتقدّم بالوجود كان الوجود مقدماً بالوجود على وجوده و انّه محال.

ـ فنقول: لا نسلّم انّه محال، فان تقدّم الوجود على وجوده انّما هو بنفسه و هو الوجود، و غير الوجود يتقدّم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده و لا شكّ في استحالته. و نقول لمزيد الايضاح: كُلّ ما هو غير الوجود فهو معلول لانّ الانسان امّا أن يكون موجوداً للانسانية و لانّه انسان، و امّا أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج. لا سبيل الى الاول، لانّ الانسان انّما يكون انساناً اذا كان موجوداً فلو كان كونه موجوداً لانّه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجوداً قبل كونه موجوداً و هو محال. فبقى ان لا يكون الانسان موجوداً الّا عن علة و ينعكس بعكس النّقيض الى ان كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

ـ فلو قيل: الوجود ايضاً كذلك، لا يجوز أن يكون موجوداً لانّه انّما يكون وجوداً لو كان موجوداً فيكون موجوداً لانّه موجود فيعود المحال.

ـ فالجواب: انّ الوجود، انّما يكون موجوداً لا بوجودٍ آخر، بل نفسه، فلا معنى لقولنا: الوجود موجودٌ، لانّه وجود الّا أنّ الوجود بنفسه، فلا يلزم ان يكون الوجود موجوداً قبل كونه مجوداً بل اللازم انّ الوجود مقدّمٌ بنفسه على كونه موجوداً و لا محذور فيه. فقد ظهر انّ كُل ما هو غيرالوجود، انّما يكون موجوداً بالوجود، موجوداً بنفسه كما ان الزّماني؛ متقدمٌ و متأخر، بحسب الزمان و الزّمان بنفسه، و كما انّ الاجسام يختلفُ بالمادّة و المادة بنفسها، و كما أنّ الاشياء يظهر بين يدى الحسّ بالنّور و النّور بنفسه لا بنورٍ آخر. فلمّا كان هذه المُقدّمة اصلاً لاثبات انّ وجود الواجب، غيرُ ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة، لكن هيهُنا، م.

انّما هی بسبب ماهّيته الّتی ليست هی الوجود، أو بسبب صفة اُخری لانّ السّبب متقدّم فی الوجود، و لا متقدّم فی الوجود، و لا متقدّم بالوجود قبل الوجود.»

اقول: هذه مقدّمةٌ اُخری لمسئلة التّوحيد و مثال کون ماهيّة الشّیء سبباً لصفة من صفاته کون الاثنينيّة سبباً لزوجيّة الاثنين، و مثال کون صفة ما هی الفصل سبباً لصفة اُخری هی الخاصّة کون النّاطقيّة سبباً للمُتعجّبيّة، و مثال کون صفة ما هی الخاصة سبباً لصفة هی خاصّة اُخری کون المُتعجّبيّة سبباً للضّاحکيّة، و مثال کون صفة ما هی العرض سبباً لصفة اُخری مثلها کون اتّصاف الجسم باللون سبباً لکونه مرئيّاً و الفرق بين الوجود و بين سائر الصّفات هيهُنا أنّ سائر الصّفات انّما يوجد بسبب الماهيّة، و الماهيّة توجد بسبب الوجود و کذلک جازَ صدور سائر الصّفات من الماهيّة،ب عضها من بعض، و لم يجُز صدور الوجود من شیءٍ منها.

و الفاضل الشارح[1] قد اضطربَ فی هذا الموضع اضطراباً، ظنّ بسببه انّ عقول العقلاء و

---

۱ – قوله: «و الفاضل الشارح»، لمّا بيّن أنّ الوجود واقعٌ علی الوجودات، بمعنی واحد و زعم انّ وجود الواجب مساوٍ لوجودات المُمکنات، من حيث انّه وجود، و انّ وجود الواجب عارضُ الماهيّة کما أنّ وجودات المُمکنات کذلک و ظنّ ان وجود الواجب، لو لم يکن عارضاً لماهيّة، بل يکون نفس ماهية، لزم احد الامرين: اما ان يکون وجوداً لو تجب مساوياً لوجودات المُمکنات، و امّا وقوع الوجود علی الوجود الواجب و علی الوجود الممکن بالاشتراک اللفظی، لانّ حقيقته وجود الواجب امّا أن يکون عين حقيقة وجود الممکن أو غيرها. فان کان حقيقته، يلزم أن يکون وجوده مساوياً للوجود المعلول فی الحقيقة، و ان کان غيرها، حتّی يکون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اُخری يلزم الاشتراک اللفظی .

و تقرير آخر، فی بيان احد الامرين، انّ وقوع الوجود علی الوجودين امّا ان يکون بمعنی واحد او لا يکون و الثّانی، يستلزم الاشتراک و الاوّلُ يستلزم أن يکونا متساويين فی الحقيقة.

و هيهُنا نظرٌ، أحد الامرين، کُلّما يلزم علی تقديرِ عدم عروض وجود الواجب للماهية لازمٌ ايضاً علی تقدير العرض، فانّ وجوده، لو کان عارضاً لماهيّتِهِ فان اتّحد هو و الوجود المُمکن فی الحقيقة، يلزم الامر الاوّل، و ان لم يتّحد، يلزمُ الامر الثّانی و ايضاً وقوع الوجود عليهما امّابمعنی واحد او لا. و الامام لمّا أثبت ان الوجود واقعٌ علی الوجودين بالاشتراک المعنوی، قال: ثبت ان وجود اللّه تعالی، مساوٍ لوجود المُمکنات من حيث انه وجود و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يکون

أفهام الحكماء بأسرها مضطربة و ذلک لانـه اسـتدلّ عـلى أنّ الوجـود، لا يـقع عـلى الموجودات بالاشتراک اللفظى بدلائل كثيرة استفادها مـنهم، و حكـم بـعد ذلک بـانّ الوجود شيءٌ واحدٌ فى الجميع على السّواء حتى صرّح بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود

وجود اللّه تعالى، مع ماهيّته او لا يكون. و الاولُ مذهب اكثرُ المُتكلّمين، و الثّانى مذهب اكثر الحكماء.

فهذا الكلام، صريحٌ فى أنّ عدم الاشتراک اللفظى، مستلزم لمُساواة الوجودين فى الحقيقة على تقدير كُلٍّ من المذهبين. فيكون أحدُ الامرين و هو المُساواة أو الاشتراک لازماً على كل تقدير، لانّ كُلّ ملازمة يستلزم منع الخلوّ، بين عين اللازم و نقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم احد الامرين، بتقدير عدم المُغايرة غير مطابق.

لا يقال: احد الامرين و هو امّا ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات المُمكنات و امّا اشتراک الوجود. و فى قوله: «لزم كون ذلک الوجود»، اشارةٌ الى هذا لانّ المُراد ذلک الوجود، الّذى هو نفس الواجب.

و بيان لزوم احد الامرين، انّ الوجودين، امّا ان يتّحدا فى المعنى و الحقيقةِ او لا، فان اتّحدا و التقدير انّه عين حقيقة الواجب، فيكون حقيقة الواجب مساويةً لساير وجودات المُمكنات الّتى هى معلولات. و ان لم يتّحدا فى المعنى، يلزمُ الاشتراک. لانّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متّحدين فى الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب، كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً. و انّما يكون كذلک، لو كان حقيقة الواجب مجرّد الوجـود و ليس كذلک، بل الوجود بشرط لا. نعم، قد اعتراف الامام بتساويهما، من حيث الوجود و لا يلزمُ منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان، امّا يختلفان فى الحقيقة، فلا يلزم الاشتراک، او يتّفقان فى المعنى، فلا يلزم تساويهما فى الحقيقة، لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتّشكيک. و منشأ الغلط، أنّه ظنّ ان لا واسطة بين الاشتراک اللفظى و المتواطى و ليس كذلک. و سندُ المنع هيهُنا لا ينحصرُ فى تشكيک الوجود، فانّه يجوزُ أن يختلف الوجودان فى الحقيقة و يكون قول الوجود عليهمابالتّواطى كما اذا كان عرضاً عامّاً أو جنساً لكن لمّا كان الواقع هو التّشكيک، لم يـذكر غيره. و اعلم أنّ هذا البحث من اوّله الى آخره، مبنىٌ على كليّة الوجود و تـعدّده و الحـقّ أن المتعدّد هو الموجود، م.

المُمکنات ـ تعالی عن ذلک ـ ثمّ انّه لمّا رأی وجود الممکنات أمراً عارضاً لماهیّاتها و کان قد حکم بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود المُمکنات، حکم بانّ وجود الواجب ایضاً عارض لماهیّته. فماهیّته غیر وجوده ـ تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً ـ و ظنّ انّه ان لم یجعل وجود الواجب عارضاً لماهیّته. لزمه امّا کون ذلک الوجود مساویاً للوجودات المعلولة و امّا وقوع الوجود علی وجود الواجب و وجود غیره بالاشتراک اللفظیّ.

و منشأ هذا الغلط، هو الجهل بمعنی الوقوع بالتّشکیک، فان الواقع بالتّشکیک علی اشیاء مختلفة، انّما یقعُ علیها لا بالاشتراک اللّفظی وقوع العین علی مفهوماته، بل بمعنی واحد فی الجمیع و لکن، لا علی السّواء وقوع الانسان علی اشخاصه، بل علی الاختلاف امّا بالتّقدّم و التّأخّر وقوع المتّصل علی المقدار و علی الجسم ذی المقدار، و امّا بالأُولویّة و عدمها وقوع الواحد علی ما لا ینقسم أصلاً و علی ما ینقسم بوجهٍ آخر غیرُ الّذی هو به واحد، و امّا بالشّدّة و الضّعف وقوع الابیض علی الثّلج و العاج. و الوجودُ جامعٌ لجمیع هذه الاختلافات، فانّه یقع علی العلّة و معلولها بالتّقدّم و التّأخّر، و علی الجوهر و العرض بلاولویّة و عدمها، و علی القارّ و غیر القارّ کالسّواد و الحرکة بالشدّة و الضعف، بل علی الواجب و الممکن بالوجوه الثلاثة.

والمعنی الواحد المقول علی أشیاء مختلفة، لا علی السّواء، یمتنعُ أن یکون ماهیّته او جُزءُ ماهیّة لتلک الاشیاء، لانّ الماهیّة لا تختلف و لا جزئُها، بل انمّا یکون عارضاً خارجیّاً لازماً أو مفارقاً مثلاً کالبیاض المقول علی بیاض الثّلج و علی بیاض العاج، لا علی السواء، فهو لیس بماهیّة و لا جُزءُ ماهیّة لهما؛ بل هو أمرٌ لازمٌ لهما من خارج و ذلک لانّ بین طرفی التّضادّ الواقع فی الالوان[1] انواعاً من الالوان لا نهایة لها بالقوّة، و لا

---

۱ – قوله: «و ذلک لانّ بین طرفی التّضاد الواقع فی الالوان»، هذا لیس تعلیلاً لخروج البیاض عن حقیقتی؛ بیاض الثّلج و بیاض العاج و ان کان ظاهره ذلک، فانّ ما ذکر من الماهیة و جزئها لا تختلف؛ بل بیانٌ للتمثیل. و تقریرهُ انّ البیاض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنی واحد علی البیاضین، و لا اسمٌ لهما علی التّفصیل، فانّ جمیع الالوان الغیر المُتناهیة، بین طرفی االتّضاد الواقع فی الالوان، لا اسم لها علی التّفصیل و یقع علی کل جملة منها، اسمٌ واحدٌ بمعنی واحد علی التشکیک، أو جوابٌ لسؤال، فانّه لمّا ثبت انّ البیاض المقول علی البیاضین، لیس طبیعة نوعیة و لا جنسیة،

أسامی لها بالتّفصیل یقع علی کُلّ جملة منها اسمٌ واحدٌ بمعنی واحد کالبیاض و الحُمرة و السّواد بالتّشکیک.

و یکون ذلک المعنی، لازماً لتلک الجملة، غیر مقوّم فکذلک الوجود فی وقوعه علی وجود الواجب و علی وجود الممکن المُختلفة بالهویّات الّتی لا أسماء لها بالتّفصیل. لا اقول: علی ماهیّات الممکنات، بل علی وجودات تلک الماهیّات، أعنی انه ایضاً یـقعُ علیها وقوع لازم خارجی ّغیر مقوّم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحلّ اشکالات هذا الفاضل باسرها، و ذلک لانّ الوجود یقع علی ما تحته بمعنی واحد، کما ذهب الیه الحکماء، و لا یلزم من ذلک تساوی ملزوماته الّتی هی وجود الواجب و وجودات المُمکنات فی الحقیقة، قد تشترک فی لازم واحد.

و أنا أوردُ هیهُنا شبهة مفصّلة، و أُشیرُ الی وجوه انحلالاتها:

الاول: فمن شبهة الّتی زعم انّه ابطل بها قول الحکماء: انّ انیّة الواجب، هی ماهیّته.

قوله: لمّا ثبت انّ الوجود مشترکٌ، فهو من حیث هو وجود، یقتضی امّا عروض الماهیة، أو لا عروضها او لا یقتضی شیئاً منهما، و الاوّل و الثانی، یـقتضیان تساوی الواجب و الممکن فی العروض و اللا عروض، و الثّالث یقتضی احتیاجهما معاً الی سبب منفصل یجعل وجود أحدهما غیر عارض و وجود الآخر عارضاً.

و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ.[1]

تبین أن البیاضین، لیسا بمُشترکین فی ذاتی فیکونان نوعین مُنفردین.

- و کان سائلاً یقول: کُلّ نوع ندرکهُ وضع اسم بازائه، کالانسان و الفرس و الحمار و غیر ذلک، فلو کانا نوعین، فلابُدّ أن یکون لکُلّ منهما اسم علی التفصیل.

- فاجاب بان کُلّ نوع، لا یجبُ أن یکون له اسمٌ، فان بین طرفی التّضاد، أنواعاً لا نهایة لها و لا یُمکن ان یوضع لکل منها اسم، م.

۱ - قوله: «و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ» و هو انّا لا نسلّمُ أن الوجود من حیث هو، لو لم یقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممکن الی سبب منفصل، و انّما یکون کذلک لو کان وجود الواجب مساویاً لوجود الممکن و هو ممنوعٌ، بل هُما مختلفان فی الحقیقة. فلم لا یجوز أن یکون وجود الواجب یقتضی لذاته اللاعروض و وجود الممکن یـقتضی

أسامى لها بالتّفصيل يقع على كُلّ جملة منها اسمٌ واحدٌ بمعنى واحد كالبياض و الحُمرة و السّواد بالتّشكيك.

و يكون ذلک المعنى، لازماً لتلک الجملة، غير مقوّم فکذلک الوجود فى وقوعه على وجود الواجب و على وجود الممکن المُختلفة بالهويّات الّتى لا أسماء لها بالتّفصيل. لا اقول: على ماهيّات الممکنات، بل على وجودات تلک الماهيّات، أعنى انه ايضاً يـقعُ عليها وقوع لازم خارجى ّغير مقوّم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحلّ اشکالات هذا الفاضل باسرها، و ذلک لانّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، کما ذهب اليه الحکماء و لا يلزم من ذلک تساوى ملزوماته الّتى هى وجود الواجب و وجودات المُمکنات فى الحقيقة، قد تشترک فى لازم واحد.

و اَنا اُوردُ هيهُنا شبهة مفصّلة، و اُشيرُ الى وجوه انحلالاتها:

اقول: فمن شبهة الّتى زعم انّه ابطل بها قول الحکماء: انّ انيّة الواجب، هى مـاهيّته. قوله: لمّا ثبت انّ الوجود مشترکٌ، فهو من حيث هو وجود، يقتضى امّا عروض الماهية، أو لا عروضها او لا يقتضى شيئاً منهما، و الاوّل و الثـانى، يـقتضيان تسـاوى الواجب و الممکن فى العروض و اللا عروض، و الثّالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض و وجود الآخر عارضاً.

و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ.[1]

تبين أن البياضين، ليسا بمُشترکين فى ذاتى فيکونان نوعين مُنفردين.

ـ و کان سائلا يقول: کُلّ نوع ندرکُهُ وضع اسم بازائه، کالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلک، فلو کانا نوعين، فلابُدّ أن يکون لکُلّ منهما اسم على التفصيل.

ـ فاجاب بان کُلّ نوع، لا يجبُ أن يکون له اسمٌ، فان بين طرفى التّضاد، أنواعاً لا نهاية لها و لا يُمکن ان يوضع لکل منها اسم، م.

١ – قوله: «و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ» و هو انّا لا نسلّمُ أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممکن الى سبب منفصل، و انّما يکون کذلک لو کان وجود الواجب مساوياً لوجود الممکن و هو ممنوعٌ، بل هُما مختلفان فى الحقيقة. فلم لا يجوز أن يکون وجود الواجب يقتضى لذاتـه اللاعـروض و وجـود المـمکن يـقتضى

و اعتبر النّور المُشترک الواقع على الانوار لا بالتّساوى مع انّ نور الشّمس، يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، و كذلک الحرارة المُشترکة مع انّ بعضها، يـقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدّل الصّورة النّوعيّة بخلاف سائر الحرارات و ذلک لاختلاف ملزومات النّورو الحرارة بالماهيّة و ايضاً لوكان الوجود متساوياً على مـا ظـنّه لكـان المحتاج الى سببٍ يقتضى العروض هو الممكن.

امّا الواجب، فلا يكون محتاجاً لانّ عدم العروض، لا يحوج الى وجودِ سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض، على أنّ الحقّ ما ذكرناه اوّلاً.

و منهما قوله: اتّفقت الحكماء على انّ عقول البشر، لا تدرک حقيقة الاله ـ تعالى ـ و على انّها تدرک وجوده، و كيف و الوجود عندهم اوّلىّ التّصوّر، فذلک يـقتضى تـغاير حقيقته و وجوده، لانّ دليلهم الّذى عليه يعوّلون و به يصولون قولهم: انّا نـعقل مـاهيّة المثلّث مع الشکّ فى وجوده، و المعلوم مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فهيهُنا وجوده ـ تعالى ـ معلوم، و حقيقته غير معلومة، فوجوده مغايرٌ لحقيقة، و الّا فما الفرق؟

و الجواب: انّ الحقيقة[1] الّتى لا تُدركها العقول، هى وجوده الخاصّ المخالف لسائر

العروص، كما فى النّور و الحرارة. سلّمنا المساواة، لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض، بل يكفى فيه عدم سبب العروض.

و لمّا كان فى هذا المنع الاخير، ضعفٌ، لانّ احتياج الواجب الى العدم اشنع، اشار الى انّ الحق ما ذكره اوّلاً.

و يمكن أن يقال: هب أنّ اللاعروض، محتاجٌ الى سبب، لكن لا نسلّم انّه محالٌ، فان من الجايز أن يكون الواجب محتاجاً فى صفة عدمية الى سبب عدمى، و المحال أن يحتاج فى ذاتـه او صفاته الحقيقة، م.

۱ – قوله: «و الجوابُ انّ الحقيقة»، توجيههُ ان يقال: ان أراد يقوله: «وجوده المعقول»، الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقة، فلا نسلّم انّه معقول، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوعُ، لكن لا يلزم منه الّا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص، فان قلت: المعقول مـن الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال، فالوجود الخاصّ الواجب انّـما يـتخصّ بالاضافة الى ماهية، و ايضاً الوجودُ الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون، لانّ حقيقته ليست هى الكون الخاص، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص، قولاً

الوجودات بالهويّة الّذى هو المبدء الاوّل للكلّ، و الوجود الّذى تدركُه هو الوجود المطلق الّذى هو لازمٌ لذلک الوجود و لسائر الوجودات و هو اوّلى التّصوّر و ادراک اللازم، لا يقتضى ادراک الملزوم بالحقيقة و الّا لوجب من ادراک الوجود، ادراک جميع الوجودات الخاصّة.

و كون حقيقته ـ تعالى ـ غير مُدركة، و كون الوجود مدركاً، يقتضى مغايرةُ حقيقته ـ تعالى ـ للوجود المطلق المدرک، لا لوجوده الخاصّ. و منها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب[۱] الّا مجرّد الوجود مع القيود السلبيّة الّتى لا مدخل لها فى علّية وجود الممكنات، فانّ العدم لا يكون علّة للوجود و لا جزئاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المُساوى لوجود الممكنات.

و الجواب: انّ حقيقة الواجب، ليست هى الوجود العامّ، بل هى مجرّد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذّات.

ومنها قوله: انّهم اتّفقوا[۲] على انّ الطّبيعة النوعيّة، يصحُّ على كلّ فردٍ منها ما يصحّ على سائر أفرادها، كما ذكروا فى اثبات هيولى الافلاک، و فى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى

بالاشتراک اللفظى.

فنقول: لا نسلّم انّ تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن ذلک الوجود قائماً بالذّات و هو ممنوعٌ، فان الوجود الواجب، وجودٌ خاصٌ قائمٌ بذاته. و امّا الثانى، فلا نسلّم انّ حقيقة الواجب، ليس هو الكون الخاصّ فان الشيخ يصرّح فيما بعد: أنّ الوجود، مقوّمٌ للواجب، عارضٌ للممكن، م.

۱ – قوله: «و منها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب»، تقريره: انّ حقيقة الواجب، لو كان نفس الوجود و هى علّة الممكنات، فعلّةُ الممكنات، امّا ان يكون مجرّد الوجود، او الوجود مع القيود السلبيّة و الثّانى باطلٌ، لانّ السّلب لا يصحُّ ان يكون جزئاً من العلّة، فيلزم ان يكون مبدأ المُمكنات مجرّد الوجود، فيكون ساير الوجودات مبادىء المُمكنات و هو محالٌ، م.

۲ – قوله: «و منها قوله انّهم اتفقوا»، تحريرة انّ الوجود، عارضٌ للماهيّات المُمكنة، فيكون فى الواجب كذلک، لانّ مُقتضى الطّبيعة النّوعية، لا يختلفُ.

و صورة القياس ان يُقال: لو كان الوجود عارضاً للماهيّة المُمكنة، كان فى الواجب كذلک، لكن المقدّم حقٌّ فالتّالى مثله، م.

الجسم الّذی لا یتجزّی، و فی وجود کون الابعاد الجسمانیة فی مادّة. و اذا ثبت ذلک، فالوجود طبیعةٌ نوعیّةٌ لا یجوز ان تختلف مقتضیاتها، أعنی العروض للماهیّة و اللاعروض.

و الجوابُ: انّ الوجود، لیس طبیعةً نوعیّةً لانّ الطّبیعة، تکون فی الاشخاص علی السّواء، و یقع علیها بالتّواطی ء و الوجودُ لیس کذلک.

ثمّ انّه اعترض علی قول الشیخ[۱] فی هذا الفصل: «لو کانت الماهیّة مُقتضیة لوجودها،

---

۱ - قوله: «ثمّ انّه اعترض علی قول الشیخ»، قال الشیخ: لو کانت الماهیة علةً لوجود لنفسها کانت متقدمة بالوجود علی الوجود، لانّ العلّة مُتقدمةٌ علی المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الامام: لا معنی لتقدّم العلة بالوجود الّا تأثیرها. و حینئذٍ یکون معنی التّالی انّها مؤثرةٌ فی الوجود و هو اعادة المقدّم بعبارةٍ اُخری.

و اجاب بـ انّا لا نسلّم أنّ معنی التّقدم، هو التّأثیر، بل هو أمرٌ مغایرٌ له، فان التّقدم شرط التّأثیر و الشّرطُ مغایرٌ للمشروط و لئن سلّمنا أنّ التّقدم هو التّأثیر، لکن الدّلیل تامٌّ لانّ الماهیّة لا یتصوّر مؤثرة الّا اذا کانت فی الاعیان، فکونها فی الاعیان، شرط تأثیرها فی الوجود و هو کونها فی الاعیان، فیکون کونها فی الاعیان مشروطاً بکونها فی الاعیان و انّه محال.

و هذا المنقول، غیرُ ما ذکره الامام، لانّ الامام استفسر فی قول الشیخ انّ العلّة متقدّمةٌ علی المعلول و قال: ان أردتم بتقدّم العلة علی المعلول کونها مؤثرة، فحاصلُ قولکم ذلک انّ العلّة لا یکون مؤثرة الّا بعد وجودها، فهذا بعینها اعاده التّالی، لانّ معناه حینئذٍ انّ الماهیة لا یکون مؤثرة فی الوجود الّا باعتبار الوجود و هو محل النّزاع، لانّ عندناالماهیة علة للوجود بنفسها لا بالوجود، و ان أردتم معنیً آخر، فبیّنوه فان التّصدیق بعد التصور و علی هذا، لا یتوجّه کلام الشارح، لانّ جواب الاستفسار لا یکون بالمنع و لو قال: و نحن نعلم بالضّرورة، انه أمرٌ وراء التّأثیر لانّه مشروطٌ بالتّقدم، فلابُدّ من بیان ذلک الامر المغایر و لو بین کان هذا القول حشوٌ لا فایدة فیه.

ثم الامام لم یقل: انّ معنی تقدم العلة بالوجود، هوالتأثیر، بل معنی مجرّد التّقدّم الذّاتی و حینئذٍ یکون بین المقدّم و التّالی، فرقٌ لانّ معنی التّالی، أنّ الماهیّة لا یکون مؤثرة فی الوجود الّا بعد الوجود و المقدّم أنّ الماهیّة مؤثرة فی الوجود و لا شک انّه مغایرٌ للمقدّم.

علی انّ الامام، لم یقل: انّ التّالی هو اعادةُ المقدم بعبارةٍ اُخری، بل قوله: العلة متقدّمةٌ بالوجود

لكانت متقدّمة بالوجود على الوجود»، بان قال: لا معنى لتقدّم العلّة بالوجود الّا تأثيرها و حينئذٍ يكون التّالى فى المتّصلة المذكورة، اعادة للمقدّم بعبارةٍ أُخرى.

و الجواب: انّا نعلم بالضرورة، انّ تأثير بالعلّة، مشروطٌ بتقدّمها في الوجود، و الشّيء لا يكون مشروطاً بنفسه و ايضاً هب انّ التقدّم هو التأثير، لكنّ الماهية لا يتصوّر أن تؤثّر الّا اذا كانت في الاعيان و حينئذٍ يكون كونها في الاعيان أعنى وجودها شرطاً في صدور وجودها، اعنى كونها في الاعيان عنها، هذا خلفٌ.

ثمّ قال: و كما كانت الماهيّة قابلةٌ للوجود(١) مع انّها غيرُ متقدّمة بالوجود عليه، كذلك

على المعلول، اعادة التّالى بعبارةٍ أُخرى. فاين هذا من ذاک؟

و الحقّ في الجواب: أنّ المُراد بالتّقدم الذّاتى، هو التّرتيب العقلى، فانّ العقل يجزم بانّ العلّة لابُدّ أن يوجد أوّلاً و بالذّات، ثمّ يصدُرُ عنه شيء. فحاصل سؤال الامام، منع الملازمة و هو انّا لا نسلّم انّ الماهيّة لو كانت علة للوجود، لكانت مُتقدّمة عليه بالوجود. و انّمايكون كذلک، لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود و هو ممنوعٌ بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبّهنا عليه من قبل: انّ المُراد بالماهية، غير الوجود و غيرالوجود، انّما يكون مؤثراً في الوجود، بشرط الوجود و العلمُ به ضروريٌّ، م.

١ - قوله: «و كما كانت الماهية قابلةٌ للوجود»، أورد الامام على ما ذكره نقضين: تفصيليٌ و هو منع المُلازمة، و اجماليٌ و ذلک بوجهين: أحدهما لو صحّ ما ذكرتموه، لزم ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدّم العلة بالوجود و اللازمُ باطلٌ.

و الجواب انّه ان اريد بقوله: الماهيّةُ الممكنة قابلةٌ للوجود، انّها كذلک فى العقل فلا نسلّم انّها ليست بمُتقدّمة، بل هى متقدمةٌ بالوجود العقلى ضرورة أنّ الماهيّة تتحقّق فى العقل اوّلاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها، و ان اريد انّها قابلةٌ للوجود فى الخارج فلا نسلّم ذلک و انّما يكون قابلةً فى الخارج لو كان للماهية وجودٌ و للوجود وجودٌ منفردٌ كما فى اتّصاف الجسم بالبياض و هو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام.

الثانى النّقض بما ذكره الشيخ: انّ ماهيّة الشّيء يجوز ان يكون علة لصفتها، فانّ تلک الماهيّة لا يجوزُ ان يكون متقدمة على تلک الصّفة بالوجود و الّا لم يكن العلة نفس الماهيّة فقط، بل الماهيّة الموجودة و لكنّه جعل العلّة نفس الماهية.

فان قلت: اذا لم يكن العلة الماهيّة، مع الوجود و كُلّ ما لا يكون مع الوجود، كان معدوماً، يلزم ان

تكون فاعلةً له من غير تقدّم بالوجود.

و الجواب: انّ كلامُهُ هذا، مبنيٌّ على تصوّره انّ للماهيّة ثبوتاً فى الخارج، دون وجودها، ثمّ انّ الوجود يحلّ فيهاو هو فاسدٌ. أنّ كون الماهيّة هو وجودها و الماهيّة لا تتجرّدُ عن الوجود، الّا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود، فانّ الكون فى العقل ايضاً وجودٌ عقليٌ، كما أنّ الكون فى الخارج وجودٌ خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشّيء، ليس باعتبار لعدمه.

فاذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود، امرٌ عقليٌ ليس كاتّصال الجسم بالبياض، فانّ الماهيّة ليس لها وجودٌ منفردٌ و لعارضها المسمّى بالوجود، وجودٌ آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول، بل الماهيّة، اذا كانت فكونها هو وجودها.

و الحاصل انّ الماهيّة، انّما تكون قابلةً للوجود عند وجودها فى العقل فقط، و لا يُمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها فى العقل فقط.

ثمّ قال: ذكر الشّيخ فى هذا الفصل: انّ الماهيّة، تكون علّة لصفتها و ذلک يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود، لانّها لو اقترنت به، لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، بل انّما تكون مؤثّرة من حيث هى هى، لا من حيث هى موجودة او معدومة.

و الجواب: انّ عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة، لا يقتضى انفكاكها

يكون الماهيّة مؤثرةً فى حال عدمها. فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العليّة، اعتبار العدم، بل العلة الماهيّة من حيث هى هى، فقوله: و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، اشارةً الى هذا السّؤال و الجواب.

و اجاب بـ: انّ المُراد من عليّة الماهية من حيث هى، ليس أنّ الوجود لا دخل له فى عليّتها، بل المُراد انّ الماهيّة علةً فى الوجودين: العقلى و الخارجى، فلا يعتبر فى عليّتها أحد الوجودين على التّعيين كالانقسام بمُتساويين للزّوجية، فانّ الزّوجية تقتضيه سواءً فى العقل أو فى الخارج، فلا يُعتبر فى ذلک اقتضاء أحدهما، مع انّا نعلم بالضّرورة انّها ما لم يتحقّق فى العقل، أو فى الخارج، يستحيل اقتضائها له. فالماهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى، و أُخرى بشرط الوجود الذّهنى، و أُخرى لا بشرط احدهما، بل مع كل منهما و هو اقتضاء الماهية، م.

عن الوجود، حال الاقتضاء، فانّ انفكاكها عن الوجود و هى هى محال فضلاً عن ان تكون مؤثرة.

فاذن، لا يتصوّرُ كونها مؤثّرة فى الوجود الّذى لا ينفكُّ حالة التأثير عنه، فهذا بيان فساد الرّأى الّذى ذهب اليه هذا الفاضل.

و هذه المباحث، و ان كانت مؤدّيةً الى الاطناب غيرُ متعلّقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع، لكن لمّا طال كلام هذا الرّجل فى هذه المسئلة الّتى هى اعظم المسائل الالهيّة شأناً فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبِهِ كان التّنبيه على مزالّ اقدامه واجباً لئلّا يُفسد عقائد المُبتدئين باقتفاء اثره.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود المتعيّن.»[١]

---

١ - قوله: «اشارةٌ: واجب الوجود المتعيّن» واجبُ الوجود، متعيّنٌ لانّه لو لم يكن متعيّناً، لم يكن موجوداً و قد ثبت فى البرهان انّه موجودٌ، فقوله: «ما لم يتعيّن، لم يكن علة لغيره»، اكثر المقدّمات فيه مستدرك و ذلك واضحٌ. ثمّ انّ تعيّنه، امّا لكونه واجب الوجود او لغيره و الاوّلُ يستلزمُ المطلوب، لانّه ان كان تعيّنه لكونه واجب الوجود، فاينما وجد واجب الوجود، وجد ذلك التّعيّن، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثّانى يقتضى ان يكون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود امّا ان يكون لازماً لتعيّنه أو عارضا و معروضاً له او ملزوماً و الكُلّ محالٌ، هذا توجيهُ الشّارح.

و فيه نظرٌ، لانّ تعيّنه، لو كان لغيره، يكون واجب الوجود محتاجاً فى تعيّنه الى غيره، فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره و هذا لا حاجة له الى دليل. و لو استدلّ بقوله: لانّه ان كان لازماً لتعيّنه، كان تلك المقدمة، مستدركة فى البيان، اذ يكفى ان يقال: لو لم يكن تعيّنه لكونه واجب الوجود، بل لغيره، لكان معنى واجب الوجود، امّا لازماً لتعيّنه او عارضاً له او ملزوماً و الكُل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال، فقول الشارح: و الكُل محال، بعيدٌ عن التّقريب ان يقال: و ايّاما كان، يلزم ان يكون واجبُ الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، و كذلك قول الشيخ: ان كان معنى الواجب، لازماً كان الوجودُ لازمُ الماهيّة غيره او صفة و ذلك محال، لا يُناسب التّقريب و ايضاً قد استعمل تلك المُقدّمة فى ذلك الاستدلال فى ثلاثة مواضع آخر:

امّااوّلاً و ثانياً فحيثُ بين انّ القسم الثّالث، يقتضى كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً و ان طبيعة وجود الواجب، لو تخصّصت بعين ذلک التّعيّن، لزم ان يكون وجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلة ذلک التّعين، و امّا ثالثاً ففى القسم الرّابع، حيث قال: انّه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاج تلک المُقدّمة ثمة الى دليل، فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها.

و الصّواب ان يقال: اراد الشيخ ان يستدلّ على استحالة كون التّعين بغير واجب الوجود بدليلين: احدهما، انّه يستلزم كون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً للغير و هو محالٌ.

و الثانى، انّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه او عارضاً او معروضاً او ملزوماً و الكُلّ محال.

و حينئذٍ يوجّه الكلام، لكن لابُدّ من واو العطف فى قوله: «لانّه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل انّها سقطت من قلم الشيخ او قلم النّاسخ.

و ممّا يدُلّ على ذلک دلالة واضحة، اقتصار الشيخ فى مواضع من كتاب «الشفاء» على الدليل الاوّل من غير تعرّض لبيان التّلازم و التعارض. منها ما قاله فى ثامنة الالهيات:الواحدمماهوواجب الوجود يكون ماهوبه هووهوذاته و معناه امّا ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلک المعنى، او لعلة مثلاً او كان الشّىء الواجب الوجود، هو هذا الانسان، فلا يخلو امّا ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لانّه انسان، او لا يكون. فان كان لانّه انسانٌ هو هذا الانسانية، يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره. فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انّما صار هذ الامر غيرُ الانسانية، فكذلک الحال فى حقيقة واجب الوجود، فانّها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعيّن لاستحال ان يكون تلک الحقيقة لغيره، فيكون تلک الحقيقة، ليست الّا هذا، و ان كان تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن، لا عن ذاته، بل عن غيره و انّما هو هو لانّه هذا المعيّن فيكون وجوده الخاصّ له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود، هذا خلفٌ. فاذن، حقيقةُ واجب الوجود، لواجب الوجود الواحد فقط. هذ اكلام الشيخ بعبارته من غيرِ تغييرٍ و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

نقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدّليل الثانى، على محاذاة متن الكتاب:

امّا اذا كان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه، فلانّه يلزمُ ان يكون الوجود معلولاً للتّعيّن و هو امّا ماهيّة واجب الوجود او صفته، فيكون وجوده معلولاً لماهيّتِهِ أو صفته و انّه محال.

و امّا اذا كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب، فلانّ عروض التّعيّن لعلة بالضرورة و لابُدّ أن يكون محلّ التّعين و هوالوجود مُتخصّصاً، فتخصّصه ان كان بعين ذلک التّعيّن يكون علةَ ذلک التّعين علةً لخصوصيّة ذات الواجب و هو محال،ان كان بتعيّن آخر سابق، فالكلام فيه كما في ذلک التّعيّن انّ محلّه يكون متخصّصاً.

و امّا اذا كان التّعيّن لازماً للوجود الواجب و هو باقي الاقسام، فهو محالٌ لانّ التّعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب و المقدّر خلافه.

و لنشرح بعد هذا كلام الشّارح ليتّضح ما فيه من الخلل. فقوله: «و اعلم انّا بيّنا أن اللزوم لا يتحقّق»، بيان للشرطية القايلة، ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة. و توجيهُهُ على ما قال ان اللزوم لا يتحقّقُ الّا اذا كان احدُهُما علةً للآخر، او كانا معلولين لعلّة واحدة و هيهُنا لا جايز أن يكونا معلولين و الالزم أن يكون وجود الواجب معلولاً لغيره و لا أن يكون وجود الواجب علة للتّعيّن، لانّه القسم الاوّل، فتعيّن أن يكون وجود الواجب معلولاً للتعيّن و التّعيّن امّا نفس ماهيّة الواجب او صفة من صفاته، فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولاً لماهيّته أو لصفة من صفاته. و قد تقرّر في المُقدّمة الثّانية السّابقة، انّه محالٌ، لكنّه قرّر ذلک بانّا بيّنا أنّ اللزوم، يستدعي أن يكون الملزوم او جزءٌ منه علّة او معلولاً مساوياً للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولي علة واحدة و على ذلک التّقدير لا يُمكن أن يكون وجودُ الواجب علّةً للتّعين فهو امّا معلول أو هما معلولان. و ايّاًما كان، يكون الوجود الواجب معلولاً، امّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهرٌ، و امّا على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولاً للتّعيّن، فلانّ الوجود معلول للتّعيّن و التّقدير أن التّعيّن معلول للغير، فيكون وجودُ الواجب معلولاً للغير. و انّه محالٌ.

و هيهُنا نظرٌ من وجوه:

أحدها، انّه لا تقريب فيه، لانّه حاول بيان المُلازمة و هي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتّعين كون الوجود بسبب ماهيّته او صفة و هذا لا يتبن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً، فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

و الوجه الثاني: انّ الثّابت فيما سبق هو انّ التّلازم بين الطّرفين يستدعي عليّة احدهما للآخر أو كانا معلولين لعلةٍ رابطة و المقدّرُ هيهُنا ليس الّا انّ وجود الواجب، لازم للتّعيّن مطلقاً لانّه لازم مساو و يمكن ان يقال: الدّليل المذكور ثمة قائمٌ في مطلق اللّزوم، فانّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم، علة للآخر، و لم يكونا معلولي علّة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى

الآخر، و كان كُلٌّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزومٌ اصلاً، لكن هذا الدّليل، لو صحّ، لدلّ على انحصار حال اللازم و الملزوم فى عليّةاحدهما للآخر. و امّا على معلوليّتهما لثالث أو على عليّة جزء الملزوم او اللازم او على مُساواةاللازم فلا. و ليت شعرى لم ردّد بين الملزوم و جزئه، واللازم و جزئه، و قيد المعلول بالمُساواة و لا دخل لشىء منها فى الاستدلال.

فنقول: شُرطَ فى اللزوم، احد الامور التّسعة، لانّ الشّرط امّا عليّة احدهما، او معلوليّتهما. و على التّقديرالاوّل، احدهما امّا الملزوم او جزئه،او اللازم أو جزئه و على التّقادير الاربعة، امّا ان يكون علّة او معلولاً. و الدّليل دالٌ على عليّة الملزوم للازم، او على العكس. فباقى الاقسام، مستدركٌ. الوجهُ الثالث: انّ الملزرم و ان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضى الا علية فى الجملة، لكن القسم الاوّل، ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتّعيّن، فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتّعيّن و علّة له ان يكون علةً مستقلةً فلا يعود القسم الاول.

الوجه الرّابع: انّ المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتّعين و اللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتّعين لا كون الوجود معلولاً له، حتّى يكون معلولاً لماهيّته او صفة. و جوابه: انّه مبنىٌ على انّ الوجود عين الواجب و ليس الكلام الّا انّ الواجب موجود و هو عين الوجود و كل موجود، متعينٌ بالضّرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيناً. فامّا ان يكون تعيّنه لذاته، فلا واجب وجود الّا هو، و امّا ان يكون تعيّنه لغيره، فيكون الواجب فى تعيّنه محتاجاً الى غيره و انّه محال، و ايضاً اذا قيس التّعيّن الى واجب الوجود، يفرض فيه الاقسام الاربعة. و الكُلّ محال.

ـ فان قلت: هذه الاقسام الاربعة، كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضاً على التّقدير الاوّل اعنى ما اذا كان تعيّنه لذاته، فيلزم ان لا يوجد الواجب.

ـ فنقول: اذا كان تعيّنه لغيره، كان هناک امران: وجود الواجب و التّعين، لانّ وجود الواجب، ليس لعلّة، و التّعين لعلة، فهُما غيران يفرض بينهما التّلازم و التّعارض بخلاف ما اذا كان تعيّنه لذاته، فلا يلزم ان يكون هُناک تعيّن مغايرٌ لذاته فلا يفرضان بينهما.

ـ فان قلت: لا نسلّمُ انّ واجب الوجود لوكان تعيّنه لذاته انحصر فى ذلک المتعيّن و انّما يكون كذلک لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة و هوممنوعٌ، لجواز ان يكون عرضاً عاماً او طبيعة جنسيةً، فيكون تحته انواع و كُل نوعٌ، يقتضى لذاته تعيّناً، فيلزم انحصار كُلّ نوع فى شخص لا انحصار واجب الوجود فى شخص.

هذا الفصل، يشتملُ على تقرير البُرهان على توحيد واجب الوجود. و تقريره:

انّ واجب الوجود، ما لم يتعيّن، لم يكن علّةً لغيره لانّ الشيء الغير المُتعيّن لا يوجد في الخارج و ما لا يوجد في الخارج، يمتنع ان يكون موجداً لغيره.

ثمّ انّ تعيّنه، امّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلک؛ بل يکون لامر غير کونه واجب الوجود.

امّا القسم الاوّل، فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلک المتعيّن و هو المطلوب و اليه اشار الشيخ بقوله: «ان کان تعيّنه ذلک، لانّه واجبُ الوجود فلا واجب وجود غيره.»

و امّا القسم الثّاني، فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعيّن، معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود، لا يخلو من ان يكون امّا لازماً لتعيّنه او عارضاً له او معروضاً له، او ملزوماً له. و هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة و كُلُّها محال. و الى هذا القسم اشار بقوله: «و ان لم تكن تعيّنه لذلک، بل لامرٍ آخر فهو معلولٌ».

ثُمّ شرع في تفصيل الاقسام: فبيّن انّ القسم الاوّل و هو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محال، لانّ المُتعيّن امّا ان يكون ماهيّة او صفة للماهيّة. و على التّقديرين، يلزم من کون الوجود الواجب، لازماً له کون الوجود بسبب الماهيّة او بسبب صفةً اُخرى لها. و قد تقرّر بطلان ذلک في الفصل المتقدّم و ذلک معنى قوله:

«لانّه ان کان واجب الوجود لازماً لتعيّنه کان الوجود لازماً لماهيّة غيره، أو صفة و ذلک محال.»

و اعلم انّا بيّنا انّ اللزوم، لا يتحقّقُ الّا اذا کان الملزوم أو جزءٌ منه علّة، او معلولاً

ـاُجيب عنه بـانّ واجب الوجود، لمّا کان عين الوجود، فلو کان له انواع، لکان له حقايقٌ مختلفةٌ فيكون الوجود مشترکاً اشتراکاً لفظياً و هو باطل.

و فيه ضعفٌ، لانّ واجب الوجود، ليس عين الوجود المُطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما في الباب، ان يكون للموجودات الخاصّة حقايق مختلفه، فلا يلزم اشتراک مطلق الوجود لفظاً. و الحقُّ في الجواب ما ذکره الشيخ في «الشفاء»: انّ واجب الوجود، ليس الّا مجرّد الوجود و لا اختلاف في مجرّد الوجود. نعم، الوجود المُقارن للماهيّات، يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها، و امّا محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقةً. م.

مساوياً للازم أو لجزء منه، او كانا معلولى علّة واحدة و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتّعيّن، لا يُمكن ان تكون علّة له و الّا فعاد القسم الاوّل، و على التّقديرين الاخيرين، يكون معلولاً و هو محالٌ.

ثمّ انّه بيّن انّ القسم الثانى، و هو ان يكون الوجود الواجب، عارضاً لتعيّنه المعلول لغيره أولى بان يكون محالاً، لانّ عروض ذلك الوجود للتعيّن، يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض، و التعيّن معلولٌ ايضاً لغيره، فاذن تضاعف الافتقار الى الغير.

و ذلک معنى قوله:

«و ان كان عارضاً، فهو اولى بان يكون لعلّة.»

ثُمّ اشار الى القسم الثّالث و هو ان يكون التعيّن المعلول للغير، عارضاً للوجود الواجب بقوله:

«و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلک.»

و بيّن انّ هذا القسم ايضاً محالٌ، لانّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً بذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله: «فهو لعلّة».

ثمّ اكّد بيان استحالته بمعنى آخر[1] و هو انّ التّعيّن، لا يُمكن ان يكون عارضاً

---

١ - قوله: «ثمّ اكّد بيان استحالة بمعنى آخر»، حمل الكلام هيهُنا على دلالتين: على استحالة كون التّعيّن عارضاً لوجود الواجب لكن الفاء فى قوله: «فان كان ذلک و ما يتعيّن ماهية واحد»، ممّا يأباه لانّ احد الدّليلين لا يترتّب على الآخر و قد ايضاً ان الدّلالة الاولى ليست بجيّده. فالأُولى ان يجعل الكلام هيهُنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.

و تقريره على محاذاة الشّرح ان يقال: لو كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلة، فمعروضه امّا ان يكون وجوداً عامّاً او وجوداً خاصّاً لا سبيل الى الاوّل و الّا لكان الوجود عامّاً مُتعيّناً و هو محال، فتعيّن ان يكون خاصّاً، فاختصاصه امّا ان يكون بذلک التّعين فيكون علةً ذلک التّعيّن علة لخصوصية ذلک الوجود فيكون الواجب المُتخصص معلولاً و انّه محالٌ، و امّا ان يكون: «فاذن يكون عارضاً له من حيثُ هو طبيعة غير عامة»، لا يُريدُ به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما، لا يُعتبر فيها لعموم حتّى اذا عرض له التّعيّن صار مخصوصاً، و قوله: «و لفظة ذلک اشارةٌ الى ما يتعيّن به»، اى اشارةٌ الى قول الشيخ ما يتعيّن به فى قوله: «و ان كان ما يتعيّن به

للوجود الواجب، من حيث هو طبيعةٌ عامّة.

فاذن، يكون عارضاً له من حيث هو طبيعةٌ غيرُ عامّة و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون تخصيصُ تلك الطّبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلک التّعيّن العارض لها، او يكون بسبب تعيّن آخر، خصّصها اوّلاً ثمّ عرض لها التعيّن الاوّل بعد تخصّصها و هذان قسمان:

القسمُ الاوّل، انّ التّعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصّة و لا عامّة بذاتها، ثمّ انّها قد تخصّصت بعين ذلک التّعيّن المعلول و هو محالٌ، لانّه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصّص، معلولاً لعلّة ذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله:

«فان كان ذلک و ما يتعيّن به ماهيّة واحدة[1] فتلک العلّة علّة لخصوصيّته الذّاتية يجب وجوده[2]، و هذا مُحال.»

و لفظة «ذلک»، اشارةٌ الى ما تعيّن به المذكور قبله.

و تقدير الكلام هكذا: فان كان ما يتعيّن به الوجود الواجب و ما تعيّن به الماهيّة الخاصّة المعروضة لذلک التعيّن واحداً، فتلک العلّة أى علّة التعيّن المذكور، علّة لخصوصيّة الوجود الواجب.

و القسمُ الثّانى ان يكون التعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعةٌ خاصّةٌ، بعد ان تخصّصت بتعيّن آخر سابق، و هو محال، لانّ الكلام فى ذلک التّعيّن المعلول المذكور.

و الى ذلک اشار بقوله:

«و ان كان عروضه بعد تعيّن اوّل سابق، فكلامُنا فى ذلک.»

و بقى من الاقسام الاربعه قسم واحد و هو ان يكون التّعيّن المذكور لازماً للوجود

عارضاً» و بالجملة اشارةٌ الى التّعيّن العارض، و قوله المذكور مجرور صفة لما يتعيّن به، و الضّمير فى قبله راجعٌ الى قوله: «فان كان ذلک» و قوله: «علة لخصوصية الوجود الواجب اشارةٌ» الى ان ما فى قول الشيخ: «لخصوصيّة ما لذاته يجب وجوده» موصولة و لذا يتعلّقُ بقوله يجب وجوده اى بخصوصية الّذى يجبُ وجوده لذاته و هو الوجود الواجب،م.

١ - «ماهيتّه واحداً»، خ.   ٢ - «لخصوصيّة ما لذاته، بحسب وجوده»، خ.

الواجب مع كونه معلولاً لغيره. و هو ايضاً محال، لانّه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير.

و اليه اشار بقوله:

«و باقى الاقسام محال.»

و لمّا تبيّن استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبيّن استحالة القسم الثّانى، المُنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاوّلين. فتعيّن صحّة القسم الاوّل منهما و هو كون واجب الوجود واحداً. و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح[1] جعل قوله: «واجب الوجود المتعيّن»، الى قوله: «فلا واجب وجود

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجب االوجود كان كُلّ واحد منهما مخالفاً للآخر فى تعيّنه و مشاركاً له فى وجوب وجوه، و ما به الاشتراک مغايرٌ لما به الاختلاف، و كُلّ منهما مُركبٌ من الواجب و التّعين و عند ذلک يفرض الاقسام الاربعة الّتى فى المقدّمة الأُولى:

احدها ان يكون التّعين لازماً للوجوب، فاينما حصل الوجوب حصل ذلک التّعين فيكون واجب الوجود واحدً لا كثيراً، و اليه اشار واجب الوجود المتعيّن ان كان تعيّنه ذلک لانّه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.

القسمُ الثّالث: ان يكون الوجوب لازماً للمتعيّن و هو باطلٌ لما تقرّر فى المقدّمة الثّانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لماهيّة أُخرى لكان معلولاً لتلک الماهية فتقدّم تلک الماهيّة بالوجود على الوجود، و بالوجوب على الوجوب و اليه اشار بقوله: «لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره أو صفة و ذلک محال»

القسم الرّابع: ان يكون الوجوب عارضاً للتّعين فيلزمُ احتياج كُلّ من الواجبين فى وجوبه الى سبب منفصل و هو محال. و اليه اشار بقوله: «و لوكان عارضاً فهو اولى بان يكون لعلّة» و عند هذا الكلام تمّ فساد الاقسام، و به يتمّ الدّلالة، و امّا قوله بعد ذلک «و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلک فهو علة»، فهو زيادةٌ لبيان بطلان القسم الثانى، فان الّذى جعلناهُ علة للتّعين فامّا ان يكون علة لتعيّنه الّذى به صارت ماهية مشخّصة فحينئذٍ يكون تلک العلة علة لخصوصية ما لذاته يجبُ وجوده و انّه محال، و امّا ان يكون علةً لتعيّن آخر بعد التّعيّن السّابق، فكلامُنا فى ذلک التّعين السابق. و باقى الاقسام، محالٌ، هذا توجيهُ الامام.

و نقل الشـارح: انّه قال فى آخر الدّلالة: و عند هذا يتمُّ فساد الاقسام الثّلاثة الآخر و به صحّ القسم الاول. و هو نقلٌ لا يساعدُ توجيهه عليه، لانّه قرّر الاقسام الاربعة على تقدير الواجبين، فـلا يكون القسم الاوّل، صحيحابل خُلفا. اللّهم الّا ان يقال: هذا نقل كلامه، على تقدير اصلاحه، فان فى توجيه ذلك نظرٌ من وجهين:

احدهما، انّ تقدير الواجبين، لا ينطبق على كلام الشيخ، فانّه لم يفرض الكلام الّا فى واجب الوجود الواحد. و الآخر، أنّ المقدّمة القابلة، كُلّ واحدٍ من الواجبين، مركّبٌ ممّا به الاشتراک و ما به الاختلاف، مستدركٌ لتمام الدّلالة بدونها، فغير الشّارح تقرير دلالته بان حُذف هذه المقدّمة، و فرض الكلام فى الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعيّن، امّـا ان يكـون تـعيّنه لازماً لوجوب وجوده، او عارضاً او وجوبه لازماً او عارضاًو الاقسام الثّلاثة الاخيرة بـاطلةٌ فـصحّ القسم الاول، ثمّ اشار الى انّه مع هذا الاصلاح، لا ينطبق مع المتن.

امّا أولاً فلانّ توجيهه، انّما يتمّ لو كان فى المتن: و ان كان واجب الوجود لازماً لتعينه. و ليس كذلک، بل ما فى المتن: لانّه ان كان واجب الوجود، الى آخره.

و امّا ثانياً فلانّه لم يبق هنا ک قسمٌ، يحمل عليه و باقى الاقسام محال. ثمّ اعترض، بانّ الوجوب و التّعين، وصفان سلبيان، فلا يلزم من اشتراكها فى الوجوب و اختلافهما فى التّعين وقوع الكثرة فى ذات كل واحدٍ منهما، فان كل بسيطين، يشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة. ثم سأل نفسه قائلا: هب انّ الوجود و التّعين سلبيان، لابُدّ ان يكون بين الوجوب و التّعين ملازمة، فامّا أن يكون الملزوم هو الوجوب او التّعين، أو يعود الالزام.

اجاب بـ ان الامر السّلبى، عدمٌ صرف و نفىٌ محض، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟ و أنت خبيرٌ بان السّؤال الاوّل، انّما يرد على المقدّمة المُستدركة، و فى السّؤال الثّانى تغييرُ الدّليل الى الاصلاح المذكور.

قال الشارح: الوجوب و ان كان أمراً اعتبارياً الّا أنّ الكلام، ليس فيه، بل فى الوجود الواجب و هوليس بسلبى و امّا التّعين، فهو ثبوتى، لانّ الطّبيعة، اذا تكثرت فى الخارج، فلا يخلو امّا أن يكون تكثرها لذاتها و هو محال، لانّ مقتضى الطّبيعة النّوعية لا يختلف، او لامور غيرها ينضافُ اليها فهى التّعينات، فيكون لها وجودٌ فى الخارج. و ايضاً اذا وجدت الطّبيعة فى الخارج، فامّا أن يكون الموجود مجرّد الطّبيعة، أو هى مع أمرٍ آخر. و الاوّل محالٌ و الّا لم يصحّ عليها التّعدّد، لانّها لو تتعدّدت، و هى هى تكون موجودة بعينهافى موارد مُتعدّدة على احوال متضادة و انّه محالٌ

غيره»، احد الاقسام الاربعة و هو كون التّعيّن لازماً لواجب الوجود.

و قوله: «و ان لم يكن تعيّنه لذلک، بل لامرٍ آخر، فهو معلول»، قسماً ثانياً منها و هو كون التّعيّن، عارضاًله.

و اورد قوله: «لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه»، هكذا: و ان كان واجب الوجود لازماً للتعيّن. و قوله:«و ان كان عارضاً فهو أولى، بأن يكون لعلّة»، رابعُ الاقسام و هو كونه عارضاً للتّعيّن. قال: و عند هذا، قد تمّ فساد الاقسام الثّلاثة الاخيرة و به صحّ القسم الاوّل و تمّ الدّليل.

ثمّ جعل قوله:«و ان كان ما تعيّن به عارضاً لذلک»، الى قوله: «فكلامُنا فى ذلک»، تكراراً للقسم الثّانى، مع مزيد بيان لبطلانه.

و لم يبق هناک قسمٌ، يحمل عليه قوله:«و باقى الاقسام محال» و لا اشتباه فى انّ ما ذكرناه أشدّ انطباقاً على متن كلامه. و اللّه اعلم بالصواب.

و الفاضل الشارح، ذكر ايضاً انّ هذه الحجّة، مُبتنيةٌ على كون كُلّ واحدٍ من وجوب الوجود و التّعيّن، امراً ثبوتيّاً، حتّى يصحّ عليهما التّلازم و التّعارض. و لو كان أحدهما او كلاهُما سلبيّاً، لما صحّ ذلک، فسقطَ اصلُ الدّليل.

ثمّ اطنب الكلام فى الاحتجاج، على كونها سلبيّين، بحججٍ عناديّة، و ابطال استدلالاتٍ اوردها على اثباتهما كذلک.

و الحقُّ انّ الوجوب و الامكان و الامتناع، اوصافُ اعتباريّةٌ عقليّةٌ، حكمها فى الثّبوت و الانتفاء واحد، و الاشتغال بذلک هيهُنا ليس بنافع و لا ضارّ، لان الشيخ لم يتكلّم فى وجوب الوجود؛ بل تكلّم فى واجب الوجود الّذى لا يُمكن أن يقال انّه سلبىٌّ، و امّا التّعيّن، فلا شکّ فى انّ الطّبيعة الواحدة، لا يُمكن ان تتكثّر بنفسهامن حيثُ هى واحدة؛ بل يجبُ اذا تكثّرت ان تتكثّر بامرٍ ينضافُ اليها. و سيجىءُ بيان تكثّرها فى الفصل الّذى يلى هذا الفصل.

و قول الفاضل الشارح: التّعيّنات، لو كانت ثبوتيّة، لاشتركت فى كونها تعيّناً و اختلفت

بتعيّنات آخر غيرها، ليس بشيء، لانّ تعيّنات الاشخاص[١] من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا تشتركُ فى شيء، و من حيث تشترک فى شيء، فليست بتعيّنات.

و قوله: انضمام التّعيّن الى طبيعةٍ ما، يحتاج الى كون تلک الطّبيعة، مُتعيّنةٌ بتعيّن آخر، ليس بشيء ايضاً، لانّ الطّبائع تتعيّنُ بالفصول كالانواع المُركّبة من الاجناس و الفصول، او بانفسها كالانواع البسيطة، ثمّ هى من حيث كونها طبيعة، تصلح لان تكون عامّة عقليّة، ولان تكون خاصّة شخصيّة، فكما بانضياف معنى العموم اليها، تصيرُ عامّة كذلک، بانضياف التّعيّنات اليها تصيرُ اشخاصاً و لا تحتاجُ الى تعيّن آخر و لو كان التّعيّن بالفرض[٢]، امراً سلبيّاً لما كان عدمُ الشّيء مطلقاً، كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عدميّاً و امثال هذه الاعدام، تصلح لان تصير فصولاً فضلاً عن ان تكون عوارض.

و الكلامُ فى تحقّق هذه الامور و امثالها، يستدعى طولاً لا يليق ان يورد فى أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

و امّا قوله: الواجبُ يساوى المُمكنات[٣] فى الوجود و يُباينها، بتعيّن فتتركّب ماهيّته،

---

١ – قوله: «لانّ تعيّنات الاشخاص»، لا شکّ ان مفهوم التّعيّن و هو ما يتميّز به الشّيء ذهناً و خارجاً مشتركٌ بين التّعيّنات اشتراک العارض بين المعروضات لا اشتراک النّوع بين أفراده، فتعيّنات الاشخاص من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا يشترک فى شيء أى فى ذاتى، فان كُلّ تعين فهو بهويّتِهِ مغايرٌ لتعيّن آخر، فانّها لو اشتراک فى ذاتى لم يكن تعيّنات، م.

٢ – قوله: «و لو كان التّعيّن بالفرض»، هذا كلامٌ على جواب الامام، عن السؤال الثانى. و تقريره ان يقال: هب، انّ التّعيّن و الجواب امران عدميان لكنّهما، ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحُّ عليهما التّعارض و التّلازم، ففرّق بين العدمى و العدم، و الامور العدمية، يصحُّ ان يكون فصلاً لامور موجودة، كما يقال: الانسانُ حيوان ناطق مائت. فبالاولى، جواز ان تكون عارضة له او لازمة. لا يقال: المُراد من العدم المحض، انّه معدومٌ فى الخارج و المعدومُ فى الخارج لا يصحّ ان يكون عارضاً او لازماً، لانّا نقول: كُلّ ماهية، يلزمها سلب اعتبارها،يعرضها سلب بعض احوالها المُفارقة و لا شکّ ان ما ذكره الامام، مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجة لا يتمّ على هذا التقدير، لانّ اتمامها يتوقّفُ على احتياجهما الى العلّة، و ان كانا عدمين، فكيف يحتاجان الى العلة، م.

٣ – قوله: «الواجب يساوى الممكنات»، هذا نقض اورده الامام على الدّليل حسب توجيهه. و هو انّه لو تمّ الدّليل، لزم ان لا يكون الواجب موجوداً، لانّه لو وجد الواجب، لكان مشاركاً لساير

الموجودات فى الوجود مخالفاً فى التّعيّن، و مابه الاشتراک، غير ما به الامتياز، فيكون ذات الواجب مركباً ممّا به الاشتراک و ما به الامتياز، و حينئذٍ ان كان بينهما مُلازمة، فان كان الملزوم هو الوجود، يكون ذلک التّعيّن لازماً لكُلّ وجود، فيلزم انحصار كُلّ وجود فى ذلک التّعيّن، هذا خلفٌ و سفسطةٌ، و امّا بالعكس، فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود المحال، و ان لم يكن بينهما مُلازمة، عادت المحالات.

و اجاب الشارح بـ: انّا لا نسلّم لزوم التّركيب ممّا به الاشتراک و ما به الامتياز، فانّ امتياز وجود الواجب عن ساير الوجودات، بعدم عروض الماهيّة الّذى لا يستلزم تركّبه الّا فى العبارة، فانّه أمرٌ واحدُ الذات، يعبّر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للماهيّة. و كأنّه منع لزوم التّركيب و أسنده الى انّه انّما يلزم، لو كان ما به الاشتراک و مابه الامتياز ذاتياً.

ثم كأن سائلا قال: لابُدّ ان يكون ما به الامتياز، ذاتياً له، فانّه لو كان عارضاً له، لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض و هو محالٌ على مذهبكم. و اجاب بمنع ذلک. و انّما يكون كذلک لو لم يكن امراً عدمياً و هو التّجرد.

و هذا الجواب، لا يدفع النّقض لورود هذا المنع، على اصل الدّليل، و لانّ الالزام بانّ ما به الامتياز هو التّعين الّذى هو ثبوتىّ لا التّجرد، و انّما اورده تنبيهاً على فساد توجيه الدّليل، ثمّ حقّق الجواب، بانّ تعيّن وجود الواجب، ليس بمغايرٍ له، حتّى يضح التّعارض و التّلازم بينهما، بل هو نفسه. و فى قوله: «على انّ الوجود ليس طبيعةٌنوعيةٌ»، اشارةٌ الى انّه الجواب المحقّق بقوله: على، و الى جواب سؤال مقدّر بقوله: ليس طبيعة نوعية. و هو ان يُقال: تعيّن وجود الواجب، زايدٌ على ماهيّته، لانّ ماهية الواجب، هو الوجود. فالحاصلُ فى الخارج، من ماهيّة الواجب امّا مجرداً لوجود، او مع شىءٍ آخر، لا سبيل الى الاوّل و الالزم ان يكون مساوياً للمُمكنات من غير امتياز بينهما، فتعيّن ان يكون معه امرٌ آخر، و هو التّعين.

والجواب: انّ حقيقة الواجب، مجرّد الوجود القايم بذاته و ليس نفس الوجود المطلق، فانّ الوجود المُطلق، ليس طبيعةٌ نوعيةٌ، بل عارضاً للوجود الخاصّ الواجب، فيكون مغايراً له فى المفهوم الّا انّه صادقٌ عليه. و هذا كالبعد، فانّه على قسمين: بعد قائم بذاته، و بعد قائم بالغير. و هو البعد الجسمانى و اطلاق البعد عليهما بالتّشكيک.

فان قلت: هب، انّ الوجود ليس طبيعةٌ نوعيةٌ، لكن الوجود الواجب، طبيعة نوعية، ينحصر فى واحد، فيعودالكلام فى تلک الطّبيعة الكُلية. فنقول: قد سبق انّ الواجب، ليس له ماهيةٌ كليةٌ، بل

فليس ايضاً بشيء، لانّ الوجود الغير العارض لماهيّة، يُباين الوجود العارض للماهيّات باللاعروض، الّذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركّبه الّا فى العبارة، على ان الوجود ليس طبيعة نوعيّة يصير اشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّه.

* فائدة *(۱)

«اعلم من هذا انّ الاشياء الّتى لها حدٌّ نوعيٌّ واحدٌ، فانّما تختلفُ بعللٍ اُخرى و انّه اذا لم يكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل و هى المادّة لم يتعيّن الّا ان يكون فى طبيعة من حقّ نوعها ان يوجد شخصاً واحداً. و امّا اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين، فتعيّن كلّ راحد بعلّة. فلا بكون سوادان و لا بياضان فى نفس الامر، اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع و مايجرى مجراه.»

اقول: قد تبيّن ممّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الطّبيعة الواحدة الّتى لها حدٌّ نوعيٌّ واحد، اذا لم يكن تعيّنها لازماً لنوعيّتها كان تعدّد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها، و اذا

هو الجُزئى الحقيقى و هو الوجود المحض القيّوم بذاتِهِ، م.

۱ - قوله: «فايدةٌ»، اعلم انّ الطّبيعة النّوعية لا يخلو امّا ان يكون تعيّنها لماهيّتها، او لا يكون، فان كان لازماً يكون نوعها منحصراً فى شخص، و ان لم يكن لازماً امكن أن يتعدّد، فتعدّد اشخاصها امّا أن يكون لذاتها و هو محالٌ، لانّ مقتضى الطّبيعة لا يختلف، او لعلل مغايرة لها، فلابُدّ من شيء يقبل تأثير العلل و هو المادّة، سواءٌ كان هيولى، كما فى الصّورة الجسمية، أو موضوعاً كما فى السّواد المُتعدّد، أو مطلقاً كما فى النّفوس، بحسب تعدّد الابدان. قوله: «او بسببها»، أى: عوارض المادة، كما فى النّطفة، فانّ عوارضهاالدّموية، يتهيؤها لقبول الصّورة العقلية، ثُمّ عوارضها تعدها للصّورة اللّحمية الى غير ذلک.

و هيهُنا نظرٌ، لانّا لا نسلّم انّه لابُدّ من موجودٍ قابلٌ لتأثير العلل و انّما يكون كذلک لو كان التّأثير وجودياً و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ القابل هو المادّة، فان أشخاص العلوم، يتعدّد بحسب تعدّد الذّوات القابلة و هى ليست مادية، بل مجرّدات. و سمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب: انّ المُراد بالمادّة هيهُنا، القابل لتأثير العلل، سواءٌ كان مجرّداً او غير مجرّد و على هذا، يجوز أن يتعدّد المُفارقات أشخاصاً. يقال: انّها ماديّةٌ مع قطعهم بانّها انواع منحصرة فى اشخاص، و بانّها مجردةٌ عن المادّة، م.

لم يكن مع كلّ واحد من الاشخاص قوّة قابلة لتأثير تلك العلل، لم يتعيّن ذلك الشخص.
و القوّة القابلة لتأثير العلّة، انّما تكون للمادّة أو بسببها، فاذن ما لم تكن تلك الطّبيعة مادّية لم تتعدّد بالاشخاص، و اذا حصلت هذه الفائدة الكلّيّة ممّا ذكره بالعرض[1]، نبّه عليها.

و افاد الفاضل الشارح: انّ هذه الفائدة، تشتمل على حجّة خاصّة على انّ واجب الوجود، يستحيلُ ان يكون نوعاً لاشخاص. و بيانه: انّ الحجّة المذكورة فى الفصل المتقدّم و هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً للمعنى المُشترك، افتقر الشّخص المُتعيّن الى علّة مُنفصلة، كانت عامّة شاملة للاجناس و الانواع، ثمّ اذا تبيّن هيهُنا انّ النّوع المُتكثّر بالتّعيّن العارض، يجبُ أن يكون مادّياً فان أُضيف الى ذلك، انّ واجب الوجود ليس بمادّى، انتج انّ واجب الوجود، ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص.

و امّا اعتراضه بانّ علّة تكثّر الاشياءالمُتماثلة، لو كانت هى تكثّر محالّها لكانت المحالّ المُتكثّرة المُتماثلة محتاجةً الى محالّ آخر و تسلسل.

---

١ - قوله: «و اذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض»، لعل قائلا يقول: هذه الفائدة، لا تعلّقُ لها بما قبلها و هو برهانُ التوحيد، و بما بعدها و هو نتيجةُ البرهان، فلم ذكرها و هى اجنبيةٌ هيهُنا. اجاب الشارح بـ انّه قد ذكر فى الفصل المتقدّم، أنّ التّعيّن الواجب، ان كان لذاته، انحصر الواجب فى شخص واحد و الّا كان الواجب فى تعيّنه معلولاً للغير، فقد تبيّن من هذا انّ الطّبيعة النّوعية، ان كان التّعين لازماً لها ينحصرُ نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم، كان معلولاً لعلل غير الذّات فلابُدّ لها من قابل للتأثير. فلمّا كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان، نبّه عليها هيهُنا تنبيهاً على انّه فائدة جليلة و ان حصلت بالعرض.

قال الامام: انّمااورد هذه الفائدة حجةً خاصةً فى انّ الواجب لا يجوز ان يكون نوعاً لاشخاص، فان اشخاص النّوع، انّما يتعدّدُ اذا كان النّوع مادّياً و الواجبُ يستحيل ان يكون مادياً. و امّا الحجّة المُتقدّمة فعامة فى انّه يستحيل ان يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص، فانّها ينفى ان يكون من الواجب، شخصان سواءٌ كانا من نوعٍ او جنسٍ، لاشتراكهما فى الوجوب و افتراقهما فى التّعين، فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة. و امّا نقله انّ الحجّة المذكوره هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً الى آخره، فهو نقلٌ غير مطابقٍ، على انّ هذا القسم، غيرُ كافٍ فى الاحتجاج و هو ظاهرٌ، م.

فالجواب عنه: انّ الشّىء الّذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر، يحتاج فى ان يتكثّر الى شىء يقبل التّكثّر لذاته و هوالمادّة، و امّا الّذى يقبل التّكثّر لذاته اعنى؛ المادّة[1] فهو لا يحتاجُ فى ان يتكثّر الى قابلٍ آخر، بل انّما يحتاجُ الى فاعل يكثّره فقط.

و اعلم انّ هذا الحكم، ليس على كلّ أشياء مُتماثلة كيف اتّفق، فانّ المُتماثلات بامر عارض انّما تتكثّر بماهيّاتها، و لا على كلّ أشياء متماثلة فى أمرٍ ذاتى، فانّ المُتماثلات بالجنس، انمّا تتكثّر بفصولها، بل هو خاصٌّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها ان توجد فى الخارج، غير مختلفة الّا بالعوارض. و لّما لم يكن الوجود كذلك، فقد سقط النّقض الّذى اورده الفاضل الشارح بانّ الوجود، يتكثّر فى الواجب و الممكن، من غير مادّة.

* تذنيبٌ *

«قد حصل من هذا انّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته، و انّ واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً.»

هذه نتيجةٌ لما مضى.

و افاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته»، انّ التّعيّن ليس زائداً على ذاته.[2] فانّ التعيّن انّما

---

١ – قوله: «و امّا الذى يقبل التّكثّر لذاته، أعنى المادّة، فلا يحتاج فى ان يتكثّر الى قابل آخر»، اعلم انّه قد تكرّر فى هذا الكتاب، أن تكثر المادة و اختلافها لذاتها و ليس كذلک، فانّ الصّورة لمّا كانت علة لوجود المادة، كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه، فى بحث اثبات الهيولى.

فالحقُّ فى الجواب: أنّ تكثّر المادة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرها، ليس لتكثّر المادة، بل للمادّة نفسها فلا دور.

ـ فان قلت: نحن نعلم بالضّرورة انّه لو لا تغاير المحلّين، لم يتغاير الحالان، كما انّه لو لا تغاير الحالين، لم يتغاير المحلان، فالدّور لازمٌ.

ـ فنقول: هذا لا يستلزمُ توقّف كلٌّ من المُتغايرين على الآخر، بل التّلازم بينهما، كما فى المُتضايفين، م.

٢ – قوله: «و افاد بقوله بحسب تعيّن ذاته أنّ التّعين، ليس زايداً على ذاته»، لانّ معناه انّ الواجب واحد بالشّخص، فلا يكون تعيّنه زايداً اذ التّعين، انّما يزيد على الذّات اذا تكثرت، و فيه

يكون زائداً عند كون الذّات مقولة على كثرة.

* اشارةٌ *

«لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع، لوجب بها و لكان الواحد منها او كلّ واحد منها، قبل واجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود. فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكم.»

يُريد نفى التّركيب و الانقسام عن واجب الوجود، على وجهٍ كلّى. و سيفصّلُ ذلک فى الفصول التّالية لهذا الفصل.

والتركّبُ قد يكون من أجزاءٍ تتقدّم المُركّب، كالعناصر للمركّبات، و قد يكون من جزء أصل يتقدّم المُركّب كخشب السّرير و جزءٍ آخر، يلحقه فيحصل المركّب مع لحوقه كصورة السّرير و لا يكون وجود الجزء اللاحق مُتقدّماً على وجود السّرير.

و الانقسامُ قد يكون بحسب الكميّة[1]، كما للمتّصل الى اجزائة المُتشابهة، و قد يكون

نظرٌ، لجواز ان يزيد التّعيّن و لا يكون الذّات مقولة على كثرة، كما اذا كانت علة للتّعين، أو لم يكن ينحصر فى شخص امّا لانّ المبدأ كاف فى فيضانه، كما فى العقول، او لوحدة القابل، كما فى الافلاک، قبل الذّات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركُها غيرها فى الماهيّة، فماهيّتها مخالفة الى الحقيقة لساير الماهيّات، فيكون ماهيّة متعيّنة مُمتازة بنفسها لا يحتاج الى شىء يميزُها فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير الماهيّات كما انّ التّعيّنات موجودة فى الخارج و لا يتعيّن الّا بذاتها. و هذا الكلام، انّما يتمّ لو كان سبب التّعيّن، قطع المُشاركة و هو ممنوعٌ، م.

١ - قوله: «و الانقسام قد يكون بحسب الكميّة» قسّم الانقسام الى ثلاثة أقسام و فى بيان الحصر، وجوهٌ فانّ الانقسام امّا على أجزاء عقليّة و هو الانقسام بحسب الماهيّة، كانقسام النّوع الى الجنس و الفصل، أو خارجيةٌ و لا يخلو امّا أن يكون مُتشابهة و هو الانقسام بحسب الكميّة، أو غيرُ متشابهة و هو الانقسام فى المعنى، كما فى الجسم الى الهيولى و الصّورة. او نقول: الانقسام امّا بحسب العقل، أو بحسب الخارج و لا يخلو امّا أن يكون بالقوّة و هو الانقسام فى الكمّ، او بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى، أى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة، فانّ حقيقة الجسم، ينقسمُ الى الهيولى و هى معنى، و الصورة و هى معنى.

ـ فان قلت: يردُ على الوجه الاوّل أنّ الانقسام الكمّى، ليس الى الاجزاء لانّه اذا طرء الانقسام،

بحسب المعنى، كما للجسم الى الهيولى و الصورة، و قد يكون بحسب الماهيّة كما للنّوع الى الجنس و الفصل.

و كلّ واحدٍ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشّيء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له[1] ممّا ليس هو به فانّ الجُزء ليس هو بالكلّ.

انعدم الكمّ و حصل كميّات أُخرى، ليست أجزاء للكمّ الاوّل، و على الوجه الثّانى الانقسام فى الكمّ المنفصل، فانّه انقسام بالفعل و ليس بالمعنى، بل بحسب الكمّ.

ـ فنقول: اقسام الكمّ و ان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة، الّا انّه يُطلق عليها الاجزاء تسامحاً حتّى يقال: انّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكل. فالمُراد بالاجزاء الّتى هى مورد القسمة، ما يُقال لها اجزاء بالحقيقة، سواءٌ كان بالحقيقة أو لا و على هذا قوله: «كما للمتّصل الى الاجزاء المُتشابهة»، و لا نسلّم أنّ انقسام الكمّ المُتّصل ليس فى المعنى، فانّ انقسامه، ليس الى الكميّات، بل الى الواحدات و هى معان.

و الاوضحُ فى القسمة ان يُقال: الانقسام امّا الى امورٍ عقلية، كالمركّب من الجنس و الفصل، أو الى امورٍ خارجية. فامّا أن يكون مُتشابهة كما فى الكمّ المُتّصل و المُنفصل فانّ العشرة، لا يتركّب من السّتة و الاربعة، بل من الواحدات و هى متشابهة، أو غير مُتشابهة و هو الانقسام بحسب المعنى، م.

١ ـ قوله: «و كُلٌ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشيء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له»، هيهُنا انظار: أحدها، أنّ هذا انّما يتمّ لو كان منقسماً بالفعل، امّا اذا كان مُنقسماً بالقوّة، كما فى الكمّ، فلا يكون واجباً بالجُزء، لانّ الجُزء، ليس بموجودٍ معه. و قوله: فانّ الجزء، ليس بالكُلّ، فينقض بالاجزاء العقليّة، فانّ الجنس و الفصل، هو النّوع فى الخارج. و كذلک، لا نسلّم انّ الواجب لو كان ملتئماً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن الاجزاء عقليّة، فانّ الاجزاء العقليّة متحدّةُ الوجود مع الشّيء و كذلک قوله: و لا فى الكم، الى أجزاء مُتشابهةٌ، لانّه لا يلزم من امتناع تركّب واجب الوجود، كونه لا ينقسم فى الكمّ اذ لا تركيب فيه. و يمكن دفع هذه الاسؤلة، لانّ المدّعى، ليس الّا نفى التّركيب من الاجزاء الخارجيّة، و نفى الانقسام فى المعنى و الكمّ على ما صرّح به الشيخ فى قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسم فى المعنى و لا فى الكمّ» و امّا معنى الانقسام بحسب الماهية فى الجنس و الفصل، فيجيءُ فى فصل آخر. و المُراد بالكمّ المنفصل، المنقسم بالفعل فيكون واجباً بالجزء و يلزم من

و تقديرها فى هذا الكتاب، أنّ ذات واجب الوجود، لو التأم من شيئين أو اشياء، ليس و لا واحد منها بواجب الوجود، ثمّ حصل منها واجب الوجود، كالمركّب من العناصر البسيطة، او كان واجب الوجود، ذا ماهيّة أُخرى، غير الوجود الواجب اتّصفت تلك الماهيّة بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود كالانسان المُتّصف بالوحدة الصّائر بذلک واحداً كان الواحد من اجزائه، يعنى الماهيّة المذكورة، او كلّ واحدٍ منها كالشّيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوّماً له، هذا خلفٌ. فواجب الوجود، لا ينقسمُ

نفى التّركيب، عدم الانقسام فى الكمّ، و لو أُريد به الكمّ المُتّصل، فله وجهٌ، لانّه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة و أمّا قوله: «او كان واجب الوجود، ذا ماهيةٍ أُخرى غير الوجود»، الى قوله: «لكان الواحد من أجزائِهِ اعنى الماهية»، فهو اعادةٌ اشارةٌ الى فايدة التّرديد فى قوله: «و لكان الواحد منها او كل واحدٍ منها» و هو ايضاً غيرُ مستقيم اذ على تقدير تركّبِهِ من الماهيّة و الوجود يكون كُلّ واحدٍ منهما مُتقدّماً عليه لا الماهيّة فقط.

و قال الامام فى بيان ذلک انّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهرٌ، و منهما ما يتقدّم عليه بعض أجزائه، دون البعض كالجسم، فانّه مُركبٌ من الهيولى و الصّورة و الصّورة مُتقدمةٌ على الجسم و الهيولى، مع الجسم لانّها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم.

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، مُتقدّمةٌ بالزّمان، فانّ هيولى الماء، اذا صارت هواء، يكون مُتقدّمة على الهواء قطعاً بالزّمان، فضلاً عن الذّات. و هذا ليس بشىء، فانّ التّمثيل، لا يجبُ أن يكون لجميع الافراد و لعلّ المُراد بالهيولى، هيولى الافلاک. نعم يردُ عليه انّه ان اراد التّقدّم الزّمانى، فالصّورة لا يتقدّمُ على الجسم بالزّمان، او التّقدم الذّاتى فالهيولى، أيضاً متقدّمة على الجسم، لا معه. و امّا قوله: «فحمل ذلک الجزء على ما هو كالصّورة اولى»، فقد قال فيه بعض الاساتذة ـ رحمهم اللّه ـ انّما لم يقل: على ما هو الصّورة، حتّى يشمل الصّورة و غيرُها كما فى السّرير.

و فيه نظرٌ لانّ التّقدّم بالذّات، لازمٌ. و قال بعضهم: المُراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى و الصّورة، لانّهما مُتقدّمان على الجسم، بل يذكر فى المثال ما هو كالصّورة، فان الهيئة اللاحقة للسّرير، مع السّرير و ليس صورة، بل كالصّورة.

و فيه ايضاً نظرٌ، لانّ الهيئة السّريرية، ان لم يكن جزئاً من السّرير، فقد خرجت عن التّمثيل، و ان كانت جزئاً، كانت متقدّمة عليه بالذات، م.

فى المعنى الى ماهيّة و وجوب وجود مثلاً، و لا فى الكمّ، الى اجزاءٍ مُتشابهة.

قال الفاضل الشارح: الجسمُ المركّب من الهيولى و الصّورة، لا يتقدّمه احدُ جزئيه و هو الهيولى، لانّ الهيولى، شىءٌ بالقوّة و متى حصلت بالفعل، فهو الجسم و لذلک قال الشيخ: و لكان الواحدُ من الاجزاء، او كلّ واحدٍ منها مُتقدّماً.

اقول: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، تتقدّمُ بالزّمان على الجسم، فضلاً عن الذّات. فحمل ذلک الجزء على ما هو كالصّورة اولى.

و قال: ان قيل: لعلّ الماهيّة المركّبة[1] و ان كانت مُمكنة للافتقار الى اجزائها لكنّها واجبة الوجود للاستغناء عن السّبب الخارجى و ذلک بأن تكون أجزائها واجبة، أجبنا بانّ الواجب من أجزاء ذلک المركّب، يمتنع ان يكون الّا واحداً لما مرّ، و الباقى يكون معلولاً له و ذلک الجزء يكون غير مركّب.

قال: فظهر من ذلک انّ هذه المسئلة، مبنيةٌ على مسئلة التوحيد، و لذلک أخّرها الشيخ عنها.

و **اقول:** المطلوب هُناک، كون المركّب ممكناً فى ذاته و هو ليس بمتعلّق بمسئلة التوحيد.

و القول بانّه مبنىٌّ عليه، لايخلو من تعسّفٍ ما و ذلک ظاهرٌ.

---

١ - هذا سؤالٌ عن البرهان المذكور و تقديرهُ ان يُقال: هب، ان الماهيّة المُركّبة ممكنةٌ لكن لا نسلّم انّ هذا الامكان يُنافى وجوبها، و انّما يكون كذلک لو لم يكن اجزائها واجبةً لابُدّ لها من بيان. و فيه نظرٌ لانّ الامكان بالذّات، يُنافى الوجوب بالذّات قطعاً. و يمكنُ أن يقال فى توجيهه: لا نسلّم انّ الماهيّة المُركّبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة و انّما يكون كذلک، لو لم يكن اجزائها واجبة، فانّها اذا كانت اجزائها واجبة و كان وجودها لا يتوقّفُ الّا على اجزائها، فهى بالنّظر الى ذاتها، يستحقُّ الوجود فهى واجبةُ الوجود.

و الحاصل أنّا لا نسلّم انّ كلّ محتاج الى الغير ممكنٌ و انّما يكون كذلک، لو كان ذلک الغير شيئاً خارجياً امّا اذا كان من اجزائه فلا. اجاب بانّ أجزائه، ان كانت ممكنة، يلزم الخُلف و الّا فان كان كُلّ منها واجباً يلزمُ تعدّد الواجب، او بعضها فهو الواجب و الباقى معلولٌ.

و اعلم انّ هذا التّوجيه و ان كان مُنتظماً الّا انّه لا ينطبقُ على كلام الامام، حيث قال: و ان كانت ممكنةً للافتقار الى اجزائها، فهو اعتراف بالامكان، فكيف يمنعه، م.

* اشارةٌ *

«كلّ ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّمٌ له فى ماهيّة[1] و لا يجّوزُ أن يكون لازماً لذاته على ما بان. فبقى ان يكون عن غيره.»

---

١ - قوله: «و كُل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّم له فى ماهية»، قال الامام: لا فرق بين قولنا: الوجود غير داخل فى ذاته و بين قولنا: غير مقوّمٌ لماهية. و حينئذٍ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرقٌ و يصيرُ المعنى كل ما لا يكون الوجود جزئاً من ذاته، لم يكن الوجود جزئاً من ذاته. فقال الشارح: المُراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته»، ما لا يكون الوجود ذاتياً له، أعمَّ من ان يكون نفس الماهيّة أو جزئاً منها، و اليه اشار بقوله: «على ما اعتبرنا قبل»، أى فى المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوّم لماهية»، انّه لا يتوقّفُ عليه ماهية، بل يكون عارضاً له. فحاصل القضية انّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكونُ الوجود عارضاً له، و كُلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: انّ كُلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون وجوده من غيره، و ينعكس بعكس النّقيض، الى انّ كُلّ ما لا يكون وجوده عن غيره، يكون الوجود ذاتياً له. ينضمّه الى قولنا: واجب الوجود، لا يكون وجوده عن غيره، لينتج انّ واجب الوجود، يكون الوجود ذاتياً له، فامّا ان يكون الوجود جزئاً له او نفس ماهية لا سبيل الى الاوّل، لما تقدّم من نفى التركيب. فتعيّن أن يكون الوجود نفس ماهيّته و هو قولهم: الواجب الوجود، هو الوجود البُحت. و امّا قوله: «امّا الوجود المُشترک الّذى لا يوجدُ الّا فى العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على انّ الوجود، داخلٌ فى مفهوم ذات واجب الوجود. و هو منافٍ لما ذهبتم اليه من انّه خارجٌ عن ماهية لازم لها.

و جوابه: انّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة، مطلق الوجود المشترک، و امّا الدّاخل، فهو الوجود الخاص، فلا مُنافاة. اقول: لم يطلق فى هذه المواضع الّا لفظ الوجود و هو لا يدُلّ على خصوصية أصلاً، على أنّا لا نشکّ فى انّ معنى الوجود، هو الكون و التّحقيق، فالوجودُ الخاص، امّا ان يشتمل على معنى الكون و الثّبوت او لا، فان لم يشتمل، فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشّىء الّا كونه و تحقّقه، و ان اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، و ايضاً لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من الضّرورى المُغائرة بين

الدّاخل فى مفهوم ذات الشىء، امّا جزءُ ماهيّة بالقياس الى ماهيّته و امّا تمام ماهيتّه بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطق. و كلّ ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشّىء، فليس بمقوّم له فى ماهيّته، بل عارضٌ من خارج. و كلّ ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته، بان يكون جُزء ماهيّته، أو تمام ماهيّته، فالوجودُ غيرُ مقوّم له فى ماهيّته، بل هو عارضٌ له. و لا يجوزُ أن يكون معلولاً لذاته، على ما بان فى قولنا: الوجود لا يكونُ بسبب الماهيّة، فاذن وجوده من غيره. و المقصود انّ الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترک الّذى لا يوجد الّا فى العقل، بل الوجود الخاصّ الّذى هو المبدء الاوّل لجميع الموجودات. و اذا ليس له جزءٌ، فهو نفس ذاته و هوالمُراد من قولهم: ماهيّته هى انيّته.

* تنبيهٌ *

«كُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس[1] يجبُ به لا بذاته.»

معنى العارض و المعروض، فيكون اطلاق الوجود على العارض و المعروض بالاشتراک اللفظى.

ـ فان قلت: لو كان الوجود المُطلق ذاتياً للوجود الخاصّ، فهو امّا أن يكون جُزءُ الواجب أو نفسه و أيّاً ما كان، يلزم أن يكون ماهيةً كليةً و انّه محال لما سبق.

ـ فنقول: الوجودُ ليس بكلّى و ان كان مُطلقاً. فتأمل فى هذا المقام، فانّه لا يعرفه الّا الرّاسخون فى العلم، م.

١ - قوله: «كُلّ متعلقُ الوجود بالجسم المحسوس»، يُريدُ ان يبيّن ان واجب الوجود، ليس بجسم و لا جسمانى. امّا انه ليس بجسمانى، فلانّ واجب الوجود بذاته لا يجبُ بغيره، و كُل جسمانى، يجبُ بغيره.

و امّا انّه ليس بجسم، فلوجهين؛ احدهما انّ واجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكمّ، و كُلّ جسم، ينقسمُ فى المعنى و فى الكمّ و الثّانى: انّ واجب الوجود، ليس له مُتشاكل من نوعه، و كل جسمانى و كُلّ جسم، فله متشاكل من نوعه. هذا هو البيان الواضح.

و الشّارح غير ترتيب المقدّمات و زاد فيها ملاحظةً للمتن، و تقريره :ان واجب الوجود ليس بممكن معلول، و كُلّ جسمانى و كُلّ جسم، فهو ممكنٌ معلول، امّا ان كُلّ جسمانى، فهو ممكنٌ فلانّه يجبُ بالغير لا بذاته. قال الامام: قولُهُ كُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، بجبُ به،

الجسمُ المحسوس، هو الاجسام النّوعية، و متعلّقُ الوجود به، ينقسمُ الى ما يتعلّق وجوده به فقط و هو معلولاته، اعنى كمالاته الثّانية، و الى ما يتعلّق وجوده به و بغيره و هو سائر الاعراض الجسمانيّة.

والاوّلُ يجبُ بالجسم المحسوس فقط، و الثّانى يجبُ به و بغيره، لكن يصدق عليه ان يقال: يجب به، لانّه لا يُنافى قولنا: و يجبُ ايضاً بغيره و المقصودُ أنّ الاعراض الجسمانيّة، كُلُّهاممكنةٌ بذاتها واجبةٌ بغيرها.

قوله : «و كُلّ جسم محسوس، فهو متكثّرٌ بالقسمة المعنويّة الى هيولى و صورة.»

المقصودُ بيان انّ كلّ جسم ممكن و كُبرى القياس، قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكمّ»، ممّا سبق.

يقتضى ان يكون الاعرض، واجبةً بالجسم الّذى هو محلّها و هذا خطأ، لانّ الاعراض و ان كانت محتاجةً الى الجسم، لكنّها لا يجبُ به، بل بساير الاسباب و لو كانت واجبة، لاستحال تغيّر الاعراض مع بقاء الجسم. اجاب الشارح بانّ ما يتعلّق وجوده بالجسم، امّا ان يتعلّق به فقط، فيجبُ به قطعاً، او به و بغيره و اذا وجب به و بغيره، يصدق ان يقال: انّه يجبُ فلا استدراک. و امّا ان كُلّ جسم فهو ممكنٌ، فلوجهين: الاوّل، ان كُلّ جسم ينقسم فى المعنى و فى الكمّ، و واجب الوجود، لا ينقسمُ فيهما، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. و يُمكن ان يقال: و كُلّ منقسمٌ فى الكم و المعنى، مركّبٌ و كُلّ مركب ممكن، فكُلّ جسمٌ ممكن.

الثانى: انّ كُلّ جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار ماهيّته، ان كان له نوعٌ متعددُ الاشخاص، او باعتبار الجسميّة ان لم يكن له نوعٌ لما سبق انّ الجسميّة طبيعةٌ نوعيةٌ.

و محصّله انّ كُلّ جسم يوجدُ شىء آخر من نوعه، و كُلّ ما يوجد شىءٌ آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت انّ الطّبيعة المُتعدّدة فى الخارج، يكون معلولة، لانّ تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيره، فكُلّ جسم معلول. و قوله: «معنى لفظة الّا ناقضٌ لمعنى النّفى»، معناه انّ الاستثناء، مفرّغٌ من غير نوعه و فيه معنى النّفى، فيكون تقدير الكلام: انّ كُلّ جسم فتجد جسماً آخر من نوعه او ممّا ليس من نوعه الّا باعتبار الجسميّة، فانّه من نوعِهِ بهذا الاعتبار. و لمّا استنتج الشيخ من المقدّمات الّتى ذكرها انّ كُلّ جسم محسوس و كُل متعلّقٌ به معلول علم انّ كُبرى القياس الاوّل هذه القضيّة، فلهذا زيد فى المقدّمات و الّا لكان ما ذكرناه كافياً، م.

قوله : «و ايضاً و كُلّ جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الّا باعتبار جسميّته.»

و هذا برهانٌ آخر، على انّ كلّ جسم ممكن. و بيانه: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه، ان كان ذلک الجسم عنصريّاً، أو من غيرِ نوعه ان كان فلكيّاً نـوعه فـى شخصه. هذا اذا أخذت الجسم جنساً، امّا اذا أخذته نوعاً محصّلاً على ما مرّت الاشارة اليه، فستجد لكلّ جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه.

فمعنى لفظة «الّا» من قوله: «الّا باعتبار جسميّته»، ناقضٌ لمعنى النّفى فى قوله: «أو من غير نوعه».

و تقدير الكلام: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه ذلک، او من نوعه باعتبار جسميّته. و هذه القضيةُ صُغرى البرهان، و كُبراه ما مرّ و هى: انّ كلّ ما تجد مشا كلاً له من نوعه، فهو معلولٌ.

قوله : «فكلّ جسم محسوس و كلّ متعلّقٌ به معلول.»

و هو الحاصل من الفصل و تبيّن منه انّ الواجب، ليس بجسم و لا متعلّقٌ به.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى ماهيّة ذلک الشّىء، لانّ كلّ ماهيّة لما سواه مقتضيةٌ لامكان الوجود، و امّا الوجود، فليس بماهيّة لشىء و لا جزئاً من ماهيّة شىء، اعنى الاشياء الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارىءٌ عليها. فواجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى معنى جنسى و لا نوعى. فلا يحتاجُ اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى، بل هو منفصلٌ بذاته.»

يُريد نفى التّركيب، بحسب الماهيّة[1] عن الجواب. فبيّن اوّلاً انّه لا يُشارک شيئاً فى

---

۱ - قوله: «يُريد نفى التّركيب بحسب الماهية»، تقريرُ الدّليل انّ الواجب ماهية الوجود و كُل شىء سواه ليس ماهية الوجود، فانّ كُل شىء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضى امكان الوجود،

ماهیّته، لانّ ماهیّة ما سواه لیس بالوجود، بل انّما یقتضی امکان الوجود فقط. و حقیقة الواجب، هی الوجود الواجب، ثمّ احتراز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود، فـیُقال: انّ

فلو کانت ماهیة الوجود، اقتضی وجوب الوجود، لانّ ثبوت الوجود لنفسه ضروریٌّ، فلا یُشارک شیئاً من الاشیاء فی الماهیّة قطعاً.

و السّؤال یمکن تحریره بوجهین: احدهما، انّ الواجب یُشارک سایر الماهیّات فی الوجود، فکیف لا یُشارک شیئاً من الاشیاء.

قوله و الجواب: انّ المطلوب انّ الواجب، لا یُشارک شیئاً من الماهیّات فی الماهیة، و الوجودُ لیس ماهیة من ماهیّات المُمکنات و لا جزءٌ لها فمُشارک الواجب للماهیّات فی الوجود، لا یوجبُ مشارکته ایّاها فی الماهیة. الثانی، انّ الواجب، لمّا کان هو الوجود الواجب، یُشارک سایر الوجودات الخاصّة الممکنة فی الوجود.

و الجواب: انّ الوجود الخاصّ للممکن، لیس ماهیّته و لا جزئه، بل عارضٌ له فیکون قائماً بالغیر و الوجودُ الواجب، قائمٌ بالذات و لا مشارکة بین القائم بالذّات و القائم بالغیر فی الماهیة. و یُمکن ان یقرّر الجواب، بانّ مشارکة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة، لیست مشارکة فی الماهیة و لا جُزئها، لانّ الوجود، لیس ذاتیاً للوجودات الخاصّة.

و اعلم انّ کلام الشیخ یُمکن ان یوجّه بکلا الوجهین و الجوابین و امّا الشارحُ فقد قرّر السّؤال بالوجه الثّانی فلابُدّ فی جوابه من مقدمةٍ أُخری و هی أنّ الوجود لمّا کان طارئاً علی الاشیاء، یکون قائماً بالغیر، فلا یُشارک القائم بالذّات، او تحریرُ الجواب علی الوجه الآخر، لکن یجب حینئذٍ ان یحمل قوله: «الاشیاءُ الّتی لها ماهیّة لا یدخل الوجود فی مفهومها»، علی الوجودات الخاصّة و هو خلاف الظّاهر و الّا لم یکن الی ذکرها حاجة و لو عنی بالوجود الممکن فی قوله: «یُشارک الوجود الممکن، فی الوجود»، الموجود المُمکن کان تحریر السّؤال علی الوجه الاوّل و حینئذٍ لا حاجة الی زیادة تلک المقدّمة فی جوابه کما حرّرناه.

و علی لفظ الشیخ استدراکٌ، لانّ معنی قوله: «لا یُدخل الوجود فـی مـفهومها»، لیس الّـا انّ الوجود لیس نفس ماهیّتها و لا جزئاً منها، فیرجعُ کلامه الی انّ الوجود لیس ماهیة شیء و لا جُزء ماهیة شیء و لا یکون الوجود نفس ماهیّته و لا جُزء ماهیّته. فظاهر انّه هذیانٌ، لکن المُراد انّ الوجود، لیس نفس ماهیّة شیء من الماهیّات المُمکنة، بل هو طاریءٌ علیها و حینئذٍ یتّضحُ الکلام، م.

الواجب من حيث هو وجودٌ واجبٌ يشاركُ الوجود الممكن في الوجود. فقال: و امّاالوجود، فليس بماهيّة شيء و لاجزءٌ من ماهيّة شيء، بل هو طارئٌ على الاشياء الّتي لها ماهيّة غير الوجود. و ذلک لانّ وجود الاشياء، هو كونها في الخارج، فهو أمرٌ عارضٌ لها من حيث هي معقولة بوجه ما.

فاذن، واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء في أمرٍ ذاتيّ[۱] جنسيّاً كان او نوعيّاً، فلا يحتاجُ الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي و لا عرضي، بل هو منفصلٌ بذاته، لانّ الانفصال بعد الاشتراک في أمرٍ ذاتي، يكون امّا بالفصول او بالاعراض. امّامع عدم الاشتراک، فلا تكون الّا بالذّات.

و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلک، منحلّةٌ بما مرّ[۲]، ذكره فلا وجه لايرادهاو

---

۱ - قوله: «فاذن واجب الوجود لا يُشارک شيئاً في أمرٍ ذاتي»، هذا ليس نتيجة لما ذكر، لانّ المذكور أنّ الواجب، لا يُشارک شيئاً في ماهيّته و معناهُ أنّ ماهيّة الواجب، ليست عين ماهية شيءٌ آخر و لا جزئاً لها، لانّ ماهيّة الواجب الوجود، ليس ماهيّة شيءٍ آخر و لا أجزاء منها، اما انّ الواجب ليس له ماهية ذاتيٌّ يُشارک فيه شيئاً آخر فلم يتبيّن، اللّهم الّا ان يُقال:حقيقة واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له، فلا جنس له و لا فصل، لكن لو ثبت هذا الكلام، لكان كلاماً آخر. ثمّ لو سلّم فانّما يتمّ ذلک لو كان وجود الفصل و الخاصّة لقطع المشاركة و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون لمُطابقة الماهيّة العقلية الموجود الخارجي، فانّ الصّورة العقليّة لا يطابقه ما لم ينضمّ اليها صورة الفصل.

۲ - قوله: «و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلةٌ بما مرّ»، وجه الامام الكلام هيهُنا بانّ حقيقة اللّه تعالى، لا يُساوى حقيقة شيء آخر، لانّ حقيقة ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته تعالى، مُنافيةٌ للامكان و اختلاف اللوازم، يقتضى اختلاف الملزومات .

و حرّر السّؤال بان مذهبک انّ الوجود الواجب، يُساوى الوجود الممكن في كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلک الوجود شيءٌ آخر، بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع الوجودات المُمكنات مساويةٌ في تمام الحقيقة لذاته تعالى .

و الجوابُ: انّ وجودالمُمكنات، ليس نفس ماهيتها و لا جزئاً منها، بل عارضٌ لها.

و استضعفه بانّ عروض الوجودات للماهيّات، لا يُنافي مشاركة الواجب ايّاها في ماهيّة الوجود، و ايضاً كما يُخالف حقيقة اللّه تعالى ماهيّات المُمكنات في اللوازم كذلک يختلف وجوداتها في

الاشتغال بجوابها.

و قوله : انّ الشيخ التزم فى الاهيّات«الشفاء»، انـفصال وجـود الواجب عـن سـائر الوجودات، بأمرٍ زائد، اذ قال: الوجودُ لا بشرط، امرٌ مشتركٌ بين الواجب و المـمكن و الوجود بشرط لا، هو ذات الواجب.

فالجوابُ: انّ شرط العدم، امرٌ زائدٌ فى الاعتبار فقط و الشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب، و الشّىء لا يصيرُ باعتبار عدم شىء له مركّباً، و ايضاً الشـىء المـتحقّق فـى الخارج بذاته، لا يحتاج فى انفصاله عمّا لا يتحقّق فى الخارج بذاته، الى شىء غير ذاته. انمّا يحتاجُ الى ذلک فى انفصاله عن متحقّق آخر مثله.

قوله : «فذاته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنسٌ و لا فصل.»

قال الفاضل الشارح: هذا مبنىٌّ على انّ الحدّ لا يحصل الّا من الجنس و الفصل و قد بيّنا ما فيه من البحث فى المنطق.

و الجواب عنه: انّ المقصودَ هيهُنا، انّما كان نفى التركيب بحسب الماهيّة عن واجب الوجود، فنفى الحدّ المقتضى لذلک عنه. ثّم ان كان المقصودُ هو نفى التّعريف الحـدّى،

اللوازم، لانّ حقيقته يقتضى الوجوب و القيام بالذّات و وجودات المُمكنات يقتضى الامكان و القيام بالغير، فان صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات، وجب ان يكون حقيقة اللّه تعالى مخالفة لوجود المُمكنات فى الماهية و هو خلافُ ما ذهب اليه، و كذلک قوله: انّه تعالى منفصلٌ بذاته، لانّ ذاته تعالى، لمّا كانت مُتساويةٌ لساير الوجودات فى طبيعة الوجودية و امتياز الاشياء فى تمام الماهيّة بعضها عن بعض لابُدّ ان يكون بأمرٍ من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بأمرٍ زايد. و قد التزام هذا فى الاهيّات «الشفاء» بقوله: الوجودُ لا بشرط، مشتركٌ بين الواجب و الممكن. و الوجودُ بشرط لا، هو ذات الواجب و حقيقته و هذا يقتضى ان يكون امتياز ذاته تعالى، عن غيره بهذا القيد السّلبى.

قال الشارح: امّا الاعتراضات المَبنيةِ على مُساواة الوجودين، فهى منحلةٌ بما مرّ.

و امّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم، ليس امراً زايداً فى الخارج، بل فى الاعتبار فقط. و الكلامُ انّما هو بحسب نفس الامر و ايضاً وجودات المُمكنات، ليست محققة فـى الخـارج، و انفصال الوجود الخارجى عن المعدومات، لا يحتاجُ الى شىء غير ذاته، م.

فالجواب: انّک نقلت فی المنطق عن الشیخ: انّه قال فی «الحکمة المشرقیة»: انّ الاشیاء المُرکّبة قد یوجدُ لها حدودٌ غیر مُرکّبة من الاجناس و الفصول، و بعض البسائط یوجدُ لها لوازم یوصل الذهن تصوّرها الی حاقّ الملزومات، و تعریفها لا یقصر عن التّعریف بالحدود، فهاذا ما ذکرته فی المنطق و لم تزد علیه شیئاً و واجب الوجود اذ لیس بمرکّب، فلا حدّ له، و اذ هو منفصلُ الحقیقة عمّا عداه فلیس له لازم یوصل تصوّره العقل الی حقیقته، بل لا وصول للعقول الی حقیقته، فاذن لا تعریف له یقوم مقام الحدّ.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«رُبما ظنّ[1] انّ معنی الموجود، لا فی موضوع یعمّ الاوّل و غیره عموم الجنس فیقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ، فانّ الموجود لا فی موضوع الّذی هو کالرّسم للجوهر لیس یعنی به الموجود بالفعل وجوداً لا فی موضوع حتّی یکون من عرف انّ زیداً هو فی نفسه جوهرٌ عرف منه انّه موجودٌ بالفعل اصلاً، فضلاً عن کیفیّة ذلک الوجود، بل معنی ما یحمل علی الجوهر کالرّسم و تشترکُ فیه الجوهر النّوعیّة عند القوّة کما تشترک فی الجنس هو انّه ماهیّة و حقیقة انّما یکون وجودها لا فی موضوع و هذا الحمل یکون علی زید و عمر و لذاتیهما، لا لعلّة و امّا کونه موجوداً بالفعل الّذی هو جزءٌ من کونه موجوداً بالفعل، لا فی موضوع فقد یکون له بعلّة فکیف المرکّب منه و من معنی زائدفالّذی یمکنُ

---

١ - قوله: «و رُبما ظن»، تحریرُ السّؤال انّ الجوهر جنس و حقیقتُه انّه الموجود، لا فی موضوع و هو صادقٌ علی الواجب، فیکون الجوهر جنساً له، فیکون مرکباً من الجنس و الفصل.

و جوابه: انّا لا نسلّم انّه صادقٌ علی الواجب، بیانه: انّه لیس یعنی به الوجود بالفعل، امّا اوّلاً فلانّه لو کان المُراد ذلک، فکُلّ من عرف انّ زیداً جوهر، عرف انه موجودٌ بالفعل و لیس کذلک و امّا ثانیاً، فلانّ الموجود بالفعل، یکون لعلة، بل المعنی انّ الجواهر ماهیة اذا وجدت فی الاعیان، کانت لا فی موضوع. و هذا المعنی، غیر صادقٍ علی الواجب، اذ لیس له ماهیةٌ یعرضها الوجود و انّما حقیقتُهُ عین الوجود. و لئن سلمنا انّ المُراد الموجود بالفعل، و انّه صادق علی الواجب، لکن لا نسلّم انّه جنس، فان الموجود بالفعل، لیس جنساً للموجودات، فلا یصیر جنساً باضافة أمر سلبی الیه. و الیه اشار بقوله: و اعلم... الی آخره، م.

ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً لانّه ليس ذا ماهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره.

و اعلم انّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة، كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبىّ اليه جنساً لشىء، فان الموجود لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّة بل من لوازمها، لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزئاً من المقوّم فيصيرُ مقوّماً و الّا لصار باضافة المعنى الايجابىّ اليه جنساً للاعراض الّتى هى موجودةٌ فى موضوع.»

هذا سؤال يردُ على قوله: «الواجب لا جنس له»، و جواب عنه بالتّنبيه على مفهوم العبارة و عبارة الكتاب ظاهرةٌ.

«الضّدُّ يُقال عند الجمهور على مساوٍ فى القوّة ممانع. و كُلّ ما سوى الاوّل، فمعلول و المعلول لا يُساوى المبدأ الواجب فلا ضدّ للاوّل من هذا الوجه، و يُقال عند الخاصّة لمُشارک فى الموضوع معاقب غير مجامع، اذ كان فى غاية البُعد طباعاً و الاوّل لا تتعلّقُ ذاته بشىءٍ فضلاً عن الموضوع، فالاوّل لا ضدّ له بوجه.»

و هو غنّىٌ عن الشرح .

* تنبيهٌ *

«الاوّلُ لا نِدَّ له، و لا ضدَّ له، و لا جنسَ له، و لا فصلَ له، فلا حدَّ له، و لا اشارةَ اليه، الّا بصريح العرفان العقلىّ.»

النّدّ: المثل و النظير. و الباقى ظاهرٌ.

* اشارةٌ *

«الاوّل معقول الذّات قائمها فهو قيّومٌ برىءٌ عن العلائق و العهد و الموادّ و غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة. و قد علم انّ ما هذا حكمه، فهو عاقلٌ لذاته معقول لذاته.»

يُريد اثبات العلم للواجب الوجود. فقال: «الاوّل معقول الذات»، لانّه غيرُ قائمٌ بنفسه، لانّه غيرُ متعلّق الوجود بالغير فهو قيّومٌ.

و قد مرّ تفسيرُ القيّوم، برىءٌ عن العلائق: اى عن جميع أنحاء التّعلّق بالغير، و عن

العهد: اى عن انواع عدم الاحكام و الضّعف و الدّرک و ما يجرى مجرى ذلک. يقال: فى الامر عهدة: اى لم يحكم بعد. و فى عقل فلان عهدة، اى ضعف. و عهدته على فلان: اى ما ادرک فاصلاحه عليه، و عن الموادّ: أى الهيولى الاولى و ما بعدها من الموادّ الوجويّة، و عن الموادّ العقليّة كالماهيّات، و عن غيرها ممّا يجعل الذّات بحال زائدة: اى عن المُشخّصات و العوارض الّتى يصير المعقول بها محسوساً او مخيّلا او موهوماً، و الباقى ظاهرٌ.

و قد احاله على ما تبيّن فى النّمط الثالث.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف لم يحتجّ بياننا لثبوت الاوّل و وحدانيّتُهُ و برائتُهُ عن الصّمات الى تأمّل لغير نفس الوجود، و لم يحتجّ الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلک دليلاً عليه، لكن هذ االباب اوثق و اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهدُ بعد ذلک على سائر ما بعده فى الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهىّ: «سنُريهم آياتُنا فى الآفاق و فى أنفسهم، حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثمّ يقول: «أو لم يكف بربّک انّه على كلّ شىء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه.»

المُتكلّمون يستدلّون بحدوث الاجسام و الاعراض على وجود الخالق. و بالنّظر فى احوال الخليقة على صفاته، واحدةً فواحدة.

و الحُكماء الطّبيعيّون، ايضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّک، و بامتناع اتّصال المحرّكات لا الى نهاية على وجود محرّک اوّل غير متحرّک، ثمّ يستدلّون من ذلک على وجود مبدء اوّل.

و امّا الالهيّون، فيستدلّون بالنّظر فى الوجود و انّه واجبٌ أو ممكن على اثبات واجب، ثمّ بالنّظر فيما يلزم الوجوب و الامكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاتِهِ على كيفيّة صدورِ أفعاله عنه واحداًبعد واحد.

فذكر الشيخ، ترجيح هذه الطّريقة على الطّريقة الأُولى بانّه اوثق و اشرف و ذلک لانّ

اولی البراهین[۱] باعطاء الیقین، هو الاستدلال بالعلّة علی المعلول، و امّا عکسِهِ الّذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلّة، فرُبما لا یعطی الیقین و هواذاکان للمطلوب علّة لم یعرف الّا بها کما تبیّن فی علم البرهان، ثمّ جعل المرتبتین المذکورتین فی قوله تعالی: «سنُریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتّی یتبیّن لهم انّه الحقّ أو لم یکف بربّک انه علی کلّ شیء شهید»، اعنی: مرتبة الاستدلال بآیات الآفاق و الانفس علی وجودالحقّ، و مرتبة الاستشهاد بالحقّ علی کلّ شیء، بازاء الطّریقین.

و لمّا کان طریقة قومه اصدق الوجهین وسمهُم بالصدّیقین، فانّ الصّدّیق هو ملازمُ الصدق.

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ اولی البراهین»، ان قیل: الاستدلال بالوجود علی الواجب استدلالٌ بالعلة علی المعلول و الّا لزم ان یکون الواجب معلولاً.

قُلنا: الاستدلال بالعلّة علی المعلول، هو الاستدلال من واجب الوجود علی معلولاته. فان فی الطریقة المُختارة نُثبت واجب الوجود اولاً، ثمّ نستدلُّ به علی سایر الموجودات. و اما القوم، فیثبتُون سایر الموجودات، و یستدلّون بها علی وجود واجب الوجود.

و بعبارةٍ اُخری، نحن نثبت الحق و نستدلُّ به علی الخلق و امّا هم، فیُثبتون الخلق و یستدلّون به علی الحق. فطریقتُنا اشرف و اوثق. و اللّهُ تعالی، اعلم بالصّواب و الیه المرجع و المئاب، م.

النّمط الخامس

فى الصنع و الابداع

النّمط الخامس
فی الصنع و الابداع[1]

یُرید بالصّنع، ایجاد الشّیء مسبوقاً بالعدم، علی ما فسرّه فی الفصل الاوّل من هـذا النمط، و بالابداع ما یقابله و هوایجاد شیء غیر مسبوق بالعدم، علی ما سنبیّنهُ فیما بعد.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«انّه قد سبق الی الاوهام[2] العامیّة انّ تعلّق الشیء الّذی یسمّونه مـفعولاً بـالشّیء

---

١ – قوله: «النّمط الخامس فی الصّنع و الابداع»، الایجادُ امّا أن یکون مسبوقاً بالعدم او لا، و الاوّل هو «الصنع» و الثّانی «الابداع»، م.

٢ – قوله: «قد سبق الی الاوهام»، ذهب المُتکلّمون الی انّ تعلّق المفعول من جهة الحدوث: أی خروجه من العدم الی الوجود، او الاحداث: و هو اخراجُهُ من العدم الی الوجود و هو المعنی المُشترک بین معانی الفعل و بین الصّنع و الایجاد.

ـ فان قلت: قوله: المعنی المشترک، هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل، تـفسیرٌ للاحداث بالحدوث و قوله: اعنی احداث الفاعل ایّاه، تفسیرٌ للحدوث بالاحداث.

ـ فنقول: حصول الوجود عن الفاعل، ملازمٌ لتحصیل الفاعل ایّاهُ، فیصحّ التّعبیر عن کُلّ منهما بالآخر و الغرضُ التّنبیه علی صحّة استعمال کُلٌ من العبارتین فی هذا المقام. و انّما قال: للمعنی المشترک بین معانی الفعل و الصنع و الایجاد، و لم یقل: معناها، و ان کان ظاهرُ کلام الشـیخ ذلک، لانّ هذه الالفاظ، لیس مترادفةً، بل مختلفةُ الدلالة فی اللغة، کما سیجیء، نعم المـعنی المشترک بین معانیها، هو الاحداث.

ـ فان قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراک الایجاد بین الصّنع و الابداع.

الّذى يسمّونه فاعلاً، هو من جهة المعنى الّذى يسمّونه[١] العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً. و تلك الجهة انّ ذلک اوجد و صنع و فعل و هذا أوجد و فعل و صنع. كُلّ ذلک، يرجع الى انّه قد حصل للشّىء من شىء آخر وجود بعد ما لم يكن، و قد يقولون: انّه اذا اوجد، فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتّى انّه لو فقد الفاعل، جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدُونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، و حتّى انّ كثيراً منهم، لا يتحاشى ان يقول: لوجاز على البارى تعالى العدم، لما ضرّ عدمه وجودالعالم، لانّ العالم عنده انّما احتاج الى البارى تعالى، فى ان اوجده، اى اخرجه من العدم الى الوجود، حتّى كان بذلک فاعلاً فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلک الى الوجود عن

ـ فنقول: كأنه جعل الايجادَ مشتركاً بين معنيين عموماً و خصوصاً.

ثمّ انّ قوماً منهم قالوا: انّ الفاعل، اذ اوجد المفعول و اخرجه من العدم، فقد زال احتياجه اليه، حتّى لو جاز العدم على البارى، لما ضرّوجود العالم. و اكثرُهُم على أنّ الاحتياج، لا يزول بعد الايجاد، فان المفعول، يحتاجُ الى اعراض يوجدها الفاعل فيه. فهو و ان لم يحتج، فى أصل الوجود الى الفاعل، الّا انّه يحتاجُ اليه فى البقاء. و لهذا قال: و قد يقولون.

و الجوابُ عن شبهتهم: امّا عن شبهة البناء: فهو انّا لا نسلّم انّ البنّاء، فاعلٌ للبناء، بل البناء، يُحدث ميولاً قسريةً فى الاحجار والالآت، و يحرّكها باعتبار تلک الميول الى مواضع معيّنة فيحصل لها أوضاع و اشكال على التّرتيب الّذى يضعها بعضها فوق بعض. و تلک الاوضاع و الهيئات، هى البناء، و البناء سببٌ لحركات الالآت، و الحركات معدّاتٌ لحصول البناء. فهو سببٌ لمعدّات البناء لا فاعل له.

و امّا عن الشُّبهة الثانية: فلا نسلّم لزوم تحصيل الحاصل و انّما يلزم لو كان التّأثير هو تحصيل الوجود و اخراجه من العدم، و ليس كذلک، بل التّأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به، بحيث لو انعدم المؤثر، انعدم الاثر و يستحيل وجوده بدون وجود المؤثّر. و مثّلَ بالتّرتيب العقلى الّذى بين النّور و الشمس، و بالصورةالحاصلة فى المرآت مادام ذو الصّورة على المحاذاة.

و عن الشّبهة الثّالثة: انّا لا نسلّم انّه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه، لكان محتاجاً اليه فى وجوده مطلقاً حتّى يلزم التّسلسل بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير. و حينئذٍ يندفعُ التّسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات، م.

١ – «يسمّى به»، خ.

العدم حتى يحتاج الى الفاعل، و قالو: لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجود مفتقراً الى موجد آخر، و البارى ايضاً موجودٌ و كذلک الى غير النّهاية. و نحن نوضّحُ الحال فى كيفيّة ذلک و فيما يجب ان يُعتقد فى هذا.»

الجمهورُ يظنّون انّ احتياج المفعول الى فاعله، انّما هو للمعنى المشترک بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد و هوحصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى، احداث الفاعل ايّاه فقط، فاذا حدث، فقد استغنى عنه حتّى ان فنى الفاعل، بقى المفعول موجوداً، و انّما حمل اهل التّميز منهم على ذلک شيئان:

احدهما، مشاهدة بقاء الفعل كالبناء، بعد فناءا لفاعل كالبنّاء.

و الثانى، الاستدلال و قد ذكر منه وجهين: احدهما، انّ ايجاد الفاعل حال وجوده، يكون تحصيلاً للحاصل و هو خلفٌ. و الثانى: انّ الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل، لكان محتاجاً اليه فى وجوده، و اذن لكان الفاعل ايضاً كذلک و يتسلسل.

فقوله: «انّه قد سبق الى الاوهام العاميّة»، الى قوله: «بعد ما لم يكن»، اشارةٌ الى تقرير الوهم، حسب ما يعتقده العامّة. و قوله: «و قد يقولون: انّه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل»، الى قوله: «و قوام البناء»، اشارةٌ الى نظر اهل التّميز منهم فى ذلک و استدلالهم بالمشاهدة.

و قال الفاضل الشارح: و انّما قال: «و قد يقولون» و لم يقل: و يقولون، لانّ اكثر المُتكلّمين، لا يقولون بذلک. و ذلک انّهم و ان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمّى بالبقاء، عند من يثبته منهم، او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته. فهولاء و ان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل فى وجوده، لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده. فاذن، هم غيرُ قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، و امّا من عداهم فهُمُ القائلون بذلک.

و قوله:«لانّ العالم عنده انّما احتاج الى البارى»، الى قوله: «حتّى يحتاج الى الفاعل»، اشارةٌ الى استدلالهم الاوّل المذكور، و قوله«و قالوا: لو كان يفتقرُ الى البارى من حيث هو موجود»، الى قوله: «الى غير النّهايه»، اشارةٌ الى استدلالهم الثانى.

* تنبيهٌ *

«يجبُ علينا ان نحلّل[۱] معنى قولنا: صنع و فعل و اوجد، الى الاجزاء البسيطة من مفهومه، و يحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضىّ.»

لّما ذكر انّ الجمهور يظنّون انّ احتياج المفعول الى الفاعل، انّما كان من جهة انّه مفعول او مصنوع او موجد، اراد أن يحلّل المعنى المُشترک بين هذه الالفاظ. و هو قولنا: موجودٌ بعد العدم، بسبب شيء، الى اجزائه البسيطة، و ينظر فيه أ جميعُ اجزائه معتبرةٌ فى الاحتياج، ام بعضها معتبرةٌ فيه فقط، الباقى مقارنٌ لذلک البعض بالعرض؟ ليتعيّن المعنى المتعلّق بالفاعل.

اقول: و انا استعملتُ لفظ «المحدث»، بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شىء»، للتّخفيف.

فقوله: «فتقول: اذا كان شىءٌ من الاشياء معدوماً ثمّ اذا هو موجود بعد العدم بسبب شىءٍ ما، فانّا نقول له: مفعولٌ و لا نبالى الآن[۲]، كان احدهما محمولاً عليه الآخر، مُساوياً

---

۱ - قوله: «يجبُ علينا ان نحلّل»، لمّا كان مذهب الحكماء، ان تعلّق المفعول بالفاعل، من جهةِ انّه موجودٌ، ليس بواجب بالذّات، اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب و ابطال ماسبق الى اوهام الجمهور، فقال: اذا كان شىء معدوماً، ثمّ وجد بسببٍ، فذلک الموجود بالغير بعد العدم نسمّيه مفعولاً، سواءٌ كان هذا معناه، او انقص منه حتّى يكون المفعول اخصّ، او ازيد حتّى يكون اعمّ. فالمُراد بالمُساواة، ليس تلازم المعنيين فى الصّدق، اذ ليس هيهُنا الّا معنى واحد؛ بل المُساواة فى اطلاق الاسم، حتّى أن كُلّ شىءٍ يُطلق عليه اسم المفعول، يُطلق عليه اسم المحدث و بالعكس. و انّما سماه مفعولاً تسهيلاً، فانّه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبّر عنه بهذا اللفظ، فيسهل لاختصاره. و اذ قد سمّاه بالمفعول و كان المُتكلّمون يزيدون فى معناه و يقولون: المفعول هو الصّادر بشعور و اختيار. حدس انّه رُبما يتوهّم أنّ ما ذكره المتكلّمون، أنسب بالعرف من اصطلاحه و لهذا استدلّ من العُرف بانّ اصطلاحه اوفق، و ايضاً لما كان المفعول، فى زعم قوم أعمُّ من معنى المحدث، و فى زعم المُتكلّمين اخصّ منه و اصطلاحه ايضاً اخصّ، فرُبما يظنّ انّه جرى على ما ذهب اليه المُتكلّمون، و لهذا بيّن فساد مذهبهم فى ذلک، حتّى لا يقع هذا الغلط. م.

۲ - «لان»، خ.

او اعمّ او اخصّ، حتّی یحتاج مثلاً الی ان یزاد، فیُقال: موجود بعد العدم بسبب ذلک الشّیء بتحرّک من الشیء و بمباشرة و بآلة و بقصدٍ اختیاری، او غیره، او بطبع، او تولّد، او غیر ذلک، او بشیء من مقابلات هذه.

فلسنا نلتفت الآن الی ذلک، علی انّ الحقّ انّ هذه الامور، زائدةٌ علی کون الشّیء مفعولاً.

و الّذی یقابلُهُ و یکون بسببِهِ، فانّا نقول له: فاعل. و الدّلیل علی هذه المُساواة، انّه لو قال قائل: فعلٌ بآلة او بحرکة، او بطبع، لم یکن اورد شیئاً ینقض کون الفعل فعلاً، او یتضمّن تکریراً فی المفهوم. امّا النقض فمثلاً لو کان مفهوم الفعل، یمنع عن ان یکون بالطّبع، فاذا قال: فعل بالطّبع، کان کأنّه قال: فعل ما فعل. و امّا التّکریر فمثلاً لو کان مفهوم الفعل، یدخل فیه الاختیار فاذا قال: فعل بالاختیارکان کأنّه قال: انسان حیوان.»

معناه انّا نعبُّر هیهُنا عن معنی المحدث بالمفعول، سواءٌ کان احدهما مقولاً علی الآخر مُساویاً حتّی یکون کلّ مفعلول مُحدثاً و کلّ مُحدث مفعولاً، او اعمّ حتّی یکون کلّ محدث مفعولاً و لا ینعکس، او اخصّ حتّی یکون کلّ محدث مفعولاً و لا ینعکس، او اخصّ حتّی یکون کلّ مفعول محدثاً و لا ینعکس.

ثمّ اشتغل ببیان کیفیّة التّفاوت بین المعنیین و ذکر انّ المفعول، انمّا یکون اخصّ من المحدث، اذا کان معنی المحدث، یصیرُ بزیادة معنی مخصّص مساویاً لمعنی المفعول، و اشار الی الزّیادات.

فذکر اوّلاً التّحرّک، فانّ المحدث قد یکون حدوثه بتحرّک من الفاعل، و قد لا یکون. ثمّ المُباشرة و الآلة، و المحدث بالمُباشرة، یقابله المحدث بآلة من وجه.[۱]

---

۱ - قوله: «و المحدث بالمُباشرة یقابلُهُ المحدث بآلة من وجه»، المحدث امّا ان یکون حدوثه عن الفاعل، لا بتوسّط شیء و هو المحدث بالمُباشرة، و امّا ان یکون حدوثه بتوسّط شیء و تلک الواسطة، امّا ان یکون منَ الفاعل ایضاً او لا، فان کان أیضاً من الفاعل، فهو المحدث بالتّولید، کالجسم یحدث الحرکة بواسطة الاعتماد الّذی هو منه ایضاً و ان لم یکن من الفاعل، فهو المحدث بالآلة، فیکون المحدث بالمُباشرة یقابلُهُ المحدث بالآلة من جهة و هی اشتماله علی وسط، لیس من الفاعل ایضاً. و الاختیارُ و الطّبع، مُتقابلان من وجه، فانّ الاختیار لابُدّ فیه من

و هو ظاهرٌ، و يقابله المحدث بالتّولّد من وجه. و ذلک انّ بعض المُتکلّمين يقولون لحدوث الحرکة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولّد، لانّ الجسم، يحدث اوّلاً اعتماداً ثمّ يتولّد من ذلک الاعتماد الحرکة، و يقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمُباشرة.

ثمّ ذکر الاختيار و الطّبع و هما مُتقابلان من وجه و الحدوث بهما ظاهرٌ.

و المقصود بيان انّ المفعول، لو کان مثلاً مُساوياً للمُحدث بالاختيار او بالتّولّد، لکان اخصّ من المحدث المطلق. و انمّا ذکر ذلک لانّ المُتکلّمين يطلقون الفعل علی کلّ احداث يکون بارادة فاعلة و هو اخصّ من الاحداث المطلق.

و الحُکماء يطلقونه علی معنی يعمّ الاحداث و الابداع، فاستعمله الشيخ هيهُنا علی انّه مساوٍ للاحداث، و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول،[1]

و الّذی يقابله يعنی المحدث علی انّه مساوٍ للفاعل. و اشار مع ذلک، الی انّ المُتکلّم، ليس فی هذا التّخصيص بمصيب و ان کان هذا البحث لفظيّاً. و ذلک لانّ الزّيادات، ليست بداخلةٍ فی مفهوم الفعل.

و استدلّ عليه بانّ مفهوم الفعل، لو کان مشتملاً علی بعض تلک الزّيادات، لکان انضمام مقابل ذلک البعض اليه فی اللفظ، مقتضياً للتّناقض، او کان انضمام عين ذلک البعض اليه، مقتضياً للتّکرار، و العُرفُ يشهد بخلاف ذلک.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، لغویٌّ صرف. و المتکلّون يلتزمون کون احدهما تکريراً و کون الثّانی تناقضاً، و يصرّحون به، فلا معنی لالزام ذلک عليهم.

قال: و الانصافُ انّ الحقّ معهم لانّ أهل اللّغة، لا يسمّون النّار فاعلةً للاحراق، و لا الماء فاعلة للتّبريد. و المرجع فی امثال هذه المباحث، الی الادباء، و اذ کان الامر کذلک، صحّ ما قُلناه.

الشّعور، و الطّبع لا يجبُ فيه ذلک، م.

١ - قوله: «و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول»، الانسبُ ان يقال: استعمل المفعول علی انّه مساوٍ للمحدث، و الفاعل علی أنّه مساوٍ للمحدث، کما استعمل الفعل علی انّه مساوٍ للاحداث. فانّ الشيخ لم يستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل، م.

اقول: ليس هذا البحث، خاصّاً بلُغةٍ دون لُغةٍ.[1] و لذلک لم يقنع الشيخ على احد الفاظ «الصنع» و «الفعل» و «الايجاد»، مع اختلاف دلالالتها فى الُلغة العربية، بل اوردها جميعاً تنبيهاً على انّ المقصود، هو المعنى المُشترک بينها. و لمّا كان الفعل منها، كانّه ادلُّ على ذلک المعنى مجرّداً، و الايجاد و الصّنع كانّهما اشمل لاعتبار شىءٍ آخر، فوضع الفعل بازاء ذلک المعنى دونهما.

و انّما عدل المتكلّمون عن العُرف، لادّعائهم انّ نصوص التّنزيل و اهلُ اللغة بانّ اللّه، فاعلٌ يطابق قولهم بانّه فاعلٌ بارادة انّ الفاعل فى اللغة، هو الفاعل بالارادة. فردٌّ الشيخ ذلک عليهم، باستشهاد العُرف. و لو انّهم قالوا: نحنُ نصطلح على تخصيص العُرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل.

و قول هذا الفاضل: انّ الحقّ معهم، من جهة الُلغة، لانّ اهل الُلغة لا يقولون للنّار، فاعلٌ للاحراق و لا للماءِ فاعلٌ للتّبريد، ليس بشىء و الدّليل عليه، ما جاء فى كلامهم: توقّوا اوّل البرد و تلقّوا آخره، فانّه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم. و قول الشاعر:

و عينان، قال اللّه كونا، فكـانتا فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

و امثال ذلک، فانهّا اكثر من ان يُحصى.

و بالجملة، اذا جاز من حيث الُلغة ان يقال: البردُ و الخمر، فما المانع من ان يقال: فعل بغير ارادة؟ فان ادّعى احدٌ انّه مجازٌ، فعليه الدّليل، مع انّ دعوى المجاز تقتضى تسليم

---

١ - قوله: «اقول: ليس هذا البحث خاصّاً بلغة دون لغة»،

ـ ان قيل: كلام الامام، انّ الشيخ بحث فى انّ الفعل موضوعٌ لمعنىً اعمّ من ان يكون بالاختيار، او بالطّبع، او بالآلة، الى غيرذلک. و ليس هذا الّا بحثاً لُغوياً ليس من شأن الحكيم، و ليس فى جواب الشارح ما يدفعه.

ـ قلنا: جواب الشارح انّ هذا لا يتعلّقُ باللغة، بل الشيخ اصطلح على ذلک فانّه قال: فانّا نقول: انّه مفعول و لهذا جمعَ بين الالفاظ الثّلاثة مع اختلاف دلالالتها فى اللغة. فانّ الصّنع و الايجاد، يدُلّان فى اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل، و وضع الفعل بازاء المعنى المشترک بينها، لانّه ادلُّ عليه. و امّا المتكلّمون، فيزعمون انّ الفاعل فى اللغة، لا يُطلق الّا على الفاعل بالارادة. فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف، م.

صحّة الاستعمال. و ذلک يدلُّ على خلّو الكلام عن التناقض، على انّ اهل الُلغة فسّروا الفعل باحداث شيءٍ ما، فقط. و هذا يدلُّ على ما ذهبنا اليه .

قوله : «فاذا كان مفهوم الفعل ذلک، او كان بعض مفهوم الفعل، فليس يضرّنا ذلک فى غرضنا، ففى مفهوم الفعل وجودٌ و عدمٌ و كون ذلک الوجود بعد العدم، كانّه صفة لذلک الوجود محمولةً عليه. فامّا العدم، فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول، و امّا كون هذا الوجود موصوفاً بانّه بعد العدم، فليس بفعل فاعل و لا جعل جاعل. اذ هذا الوجود، لمثل هذا الجائز العدم، لا يُمكن ان يكون الّا بعد العدم، فبقى ان يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود، امّا وجود ما ليس بواجب الوجود، و امّا وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم.»

لمّا ذكر انّه اصطلح هيهُنا[١] على انّ معنى الفعل، هو حصول وجود، بعد العدم عن سببٍ ما، سواءٌ كان هذا المعنى، هو نفس المفهوم منه ـ كما اصطلح عليه ـ او بعض المفهوم، منه ـ كما ذهب اليه المتكلّمون ـ فانّ هذا الخلاف، لا يضُرُّ فى مقصوده، شرعَ فى

---

١ - قوله: «لما ذكر انّه اصطلح هيهُنا»، حقّق البحث فى المقامين، احدهما ان المُتعلّق بالفاعل اى شيءٍ هو، و الثانى جهة التّعلق. امّا فى المقام الاول: فهو اذا وجد شيء بعد عدم، بسبب شيءٍ آخر، فلا شکّ انّ هُناک وجوداً بعد عدم، بسبب ذلک الشّيء سواءٌ كان ذلک الوجود بعد العدم فعلاً او لم يسم، فلا يضرّ فى ذلک الفرض. فهناک ثلاثةُ أشياءٍ: الوجود، و العدم، و كون الوجود بعد العدم. فالمتعلّقُ بالفاعل، ليس هو العدم، لانّه نفىٌ صرفٌ، لا يحتاج الى فاعل، و لا كونه وجوداً بعد عدم، لانّه وصفٌ يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن ان يكون المتعلّقُ الوجود، امّا من جهة الحدوث، او من جهةِ الامكان.

قال الامام: البحثُ هيهُنا امّا عن انّ المحتاج الى الفاعل من المفعول، أىّ شيء هو، اهو عدمُهُ السابق، او الوجود الحاصل، او كونه مسبوقاً بالعدم؟ و كلام الشيخ فى هذا الفصل، مجملٌ و محتملٌ لكل واحدٍ من الامرين. امّا البحث عن المحتاج الى الفاعل، فهو ما ذكرناه، و امّا البحث عن علة الاحتياج، فهو انّ العدم السابق، لا يجوزُ ان يكون علةً له، و لا الحدوث، أعنى كون الوجود بعد العدم، لانّه كيفيةٌ مفتقرةٌ الى الوجود الى آخره.

فيقال له: امّا انّ كلام الشيخ مجملٌ فغيرُ مستقيم، بل صريحٌ فى الامر الاول، و امّا انّ الحدوث، لا يجوزُ ان يكون علةَ الاحتياج، فهو فائدةٌ أفادها غير متعلّقة بما فى الكتاب، م.

تحليل ذلک المعنی، و ذکر انّه يشتملُ علی ثلاثة أشياء: وجود، و عدم، و کون الوجود بعد العدم، ثمّ بيّن انّ العدم ليس متعلّقاً بالفاعل، لانّه لا شیء و انّ کون الوجود بعد العدم ايضاً ليس متعلّقاً به، لانّه صفةٌ واجبةٌ لمثل هذا الوجود، فانّ کثيراً من المُمکنات يلحقها اوصاف تجبُ بماهياتها لذواتها لا بشیءٍ آخر. فبقی ان يکون المتعلّق بالفعل، هو الوجود و ليس هو الوجود العامّ. فانّ وجود الواجب، لا يتعلّقُ بالفاعل. فاذن، هو امّا وجودُ شیءٍ ليس بواجب، و امّا وجود شیء مسبوق بالعدم و الاوّل أعمُّ من الثانی و سنبّين فی الفصل التّالی لهذا الفصل، انّ المُتعلّق بالفاعل اوّلاً و بالذات، ايُّهُما هو.

و قد ذکر الفاضل الشارح: انّ البحث هيهُنا، يجبُ امّا لتعيين الشّیء المحتاج الی الفاعل، او لتعيّن سبب الاحتياج. و کلام الشّيخ، مجملٌ و محتملٌ لهما، الّا انّ حملَهُ علی الاوّل اولی.

قال: و سبب الاحتياج عند الحکماء، هو الامکان و عند المتکلّمين، هو الحدوث و هو باطلٌ، لانّ الحدوث، کيفيّةٌ للوجود متأخّرةٌ عنه، و هو متأخّرٌ عن الايجاد المتأخّر عن الاحتياج، الی الفاعل المتأخّر عن علّة الاحتياج. فلو کان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه، بهذه المراتب.

اقول: هذه فائدةٌ افادها، لکنّها غيرُ متعلّقةٍ بالمتن.

* تکملةٌ و اشارةٌ *[1]

---

۱ - قوله: «تکملةٌ و اشارةٌ» هذا هو البحث فی المقام الثانی. و هو انّ الوجود المتعلّق بالفاعل، من ایّ جهةٍ يتعلق: من جهة انّه ليس واجباً بالذات، او من جهة انّه مسبوق بالعدم؟ فنقول: غيرُ الواجب بالذّات، اعمّ من المسبوق بالعدم، لانّ غير الواجب بالذّات، اذا نظر الی مفهومها، امّا ان يکون دائماً او غير دائم و المسبوق بالعدم، لا يکون الّا غيرُ دائم و کُلّ واحدٍ من غير الواجب بالذّات و المسبوق بالعدم، يحمل عليه انّهُ متعلقٌ بالغير، امّا المسبوق بالعدم فظاهرٌ، و امّا الغير الواجب بالذّات، فلانّ وجوده، اذا لم يکن من ذاته، يکون من غيره قطعاً. و المحمولُ علی امرين بينهما عمومٌ و خصوصٌ يکون للاعمّ بالذّات و للاخصّ بالواسطة. فيکون تعلّق الوجود بالفاعل، من حيث انّهُ ليس بواجب بالذّات.

«فالآن لنعتبر انّه لایّ الامرین یتعلّق؟ فنقول: انّ مفهوم کونه غیر واجب الوجود بذاته بل بغیره، لا یمتنع ان یکون علی احدهما واجب الوجود بغیره دائماً، و الثّانی واجبُ الوجود بغیره وقتاً ما. فانّ هذین، یحمل علیهما واجب الوجود بغیره، و یسلب عنهما واجب الوجود بذاته، من حیث المفهوم، او یمنع شیءٌ من خارج. و امّا مسبوقُ العدم، فلیس له الّا وجهٌ واحدٌ. فهو فی مفهومه اخصّ من المفهوم الاوّل و المفهومان جمیعاً یحمل علیهما التّعلّق بالغیر و اذا کان معنیان، احدهما اعمّ من الآخر و یحمل علی

و قوله: اذا ثبت هذا، ثبتَ انّ التّعلّق بالغیر، یکون للمسبوق بالغیر دائماً، تفریع المقصود، فانّه لما استدلّ علی انّ التّعلّق للوجوب بالغیر، ثمّ اکّدهُ بانّ التّعلق لیس لکونه مسبوقاً بالعدم، رتّب علیه انّ التّعلق بالفاعل، ثابتٌ دائماً ابطالاً لما ظنّه الجمهور.

و النّظر من وجوه، فانّ المُراد بقوله: غیرُ الواجب بالذّات اعمُّ من المسبوق بالعدم، امّا العموم بحسب الخارج، او بحسب المفهوم، فان کان المُراد العموم بحسب الخارج، فلا نسلّم انّ غیر الواجب اعمُّ، بل کُلّ ما هو غیر الواجب، محدث. و کیف یکون کذلک و قد صرّح الشیخ بالعموم بحسب المفهوم، و ان کان المُراد العموم بالنّظر الی المفهوم، فلا نسلّم، انّ الواجب بالغیر اعمُّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فان مفهوم المسبوق بالعدم، لا یقتضی ان یکون واجباً بالغیر، کما فرض الشیخ انّه لو کان المسبوق بالعدم واجباً لذاته، لم یتعلّق بالغیر، فیکون مفهوم المسبوق بالعدم اعمّ من الواجب بالغیر و کیف لا یکون کذلک و مفهوم المسبوق بالعدم، شیءٌ له السبق بالعدم و ذلک الشّیء، یُمکن ان یکون واجباً لذاته.

غایة ما فی الباب، انّ الدّلیل من الخارج، دلّ علی انّ کُلّ مسبوق بالعدم، فهو واجبٌ بالغیر. لکن هذا لا یستدعی خصوصیة بحسب المفهوم. فیکون عموم من وجه لا مطلقاً.

و لئن سلّمناه، لکن لا نسلّم، انّ المحمول علی امرین، بینهما عمومٌ و خصوصٌ فی المفهوم، یکون للاعم= اوّلاً و للاخصّ ثانیاً. و انّما یکون کذلک، لو کان ذاتیاً للاخصّ. فانّ الکاتب و الانسان، یحمل علیهما النّاطق، و الکاتب، اعمّ بالمفهوم من الانسان، مع انّ النّاطق لیس للکاتب اوّلاً بالذات، و الواجبُ بالغیر، لیس بذاتی للمسبوق بالعدم و من ادّعی ذلک، فعلیه الدّلیل.

و قوله: فاذن، لو کان لحوقه للاخصّ بذاته، لما کان لاحقاً لغیر الاخصّ، لیس بتام لانّا لا نسلّم انّه لو لحق الاخصّ بالذّات، لم یلحق غیر الاخصّ بالذّات. غایةُ ما فی الباب، انّه یلحقهما بحسب الذّات، لکنّه لیس بممتنع لجواز اشتراک الامور المُختلفة فی اللوازم، م.

مفهوميهما معنى، فانّ ذلک المعنى للاعمّ بذاته اوّلاً، و للاخصّ بعده ثانياً، لانّ ذلک المعنى، لا يلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ من غير عكس، حتّى لو جاز هيهُنا ان لا يكون مسبوق العدم، يجبُ وجوده بغيره و يمكن له فى حدّ نفسه لم يكن هذا التّعلّق.

فقد بان انّ هذا التعلّق، هو بسبب الوجه الآخر و لانّ هذه الصّفة، دائمة الحمل على المعلولات، ليس فى حال الحدوث فقط. فهذا التعلّق، كائنٌ دائما، و كذلک لو كان لكونه مسبوق العدم، فليس هذا الوجود انّما يتعلّق حال ما يكون بعد العدم فقط، حتّى يستغنى بعد ذلک عن ذات الفاعل.»

يريدُ ان يبيّن انّ الوجود المتعلّق بالغير، المذكور فى الفصل المتقدّم، أ هو لكونه ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلّق بالغير، ام لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم؟ فانّ بذلک فساد ما ذهب اليه الجمهور.

فذكر اوّل من هذين المعنيين، اعمٌّ من الثانى. و ذلک لانّ الممكن الموجود و هو الواجب بغيره، يُمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره دائماً، و الى مسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره وقتاً ما. فاذن، الواجب بالغير، يشتمل على هذين القسمين، من حيث المفهوم الّا ان يمنع شىءٌ من خارج المفهوم. فالواجبُ بالغير، اعمٌّ من حيث المفهوم، و قد يحمل عليهما معاً التّعلّق بالغير.

و هذه قضيّةٌ جعلها صُغرى قياس و كُبراه انّ كلّ معنيين، احدهما اعمٌّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث، فانّ ذلک المعنى، يكون للاعمّ اوّلاً و بالذّات و للاخصّ بعده و بسببه.

و بيان ذلک: انّ ذلک المعنى، لا يلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ، و يمكن ان يلحق الاعمّ من غير ان يلحق الاخصّ. فاذن، لو كان لحوقه للاخصّ بذاته، لما كان لاحقاً لغير الاخصّ. و لمّا ثبت ذلک، انتج القياس المذكور انّ التّعلّق بالغير للواجب بغيره اوّلاً و بالذّات، و للمسبوق بالعدم ثانياً و بسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير.

ثمّ اكّد ذلک بانّ التّعلّق، ليس للمسبوق بالعدم، بسبب كونه مسبوقاً بالعدم و ذلک لانّه لو جاز أن لا يكون فى حدّ نفسه واجباً لغيره، بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم، لم يكن له تعلّق بالغير.

فقد بان اذن انّ التّعلّق هو بسبب الوجه الأُخرى، أى بسبب كونه واجباً بالغير. و اذا ثبت انّ التّعلّق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً لا فى حال حدوثه فقط، بل فى جميع

اوقات وجودهِ، فثبت انّ هذا التّعلّق للمفعول كائنٌ دائماً، بخلاف ما ظنّه الجمهور.

ثمّ ذكر انّ علّة التعلّق، لو كان ايضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم، على ما ظنّوه لكان التعلّق ايضاً دائماً، لانّ هذه الصّفة حاصلةٌ للمفعول المسبوق بالعدم، فى جميع اوقات وجوده، و ليست خاصّة بحالة حدوثه فقط، حتّى يكون بعد ذلک مستغنياً عن فاعله. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و اعترض الفاضل الشارح، على الشيخ[1] فقال: انّه تكلّمَ فيما لا حاجة اليه، و لم يتكلّم

---

۱ - قوله: «و اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ»، قال الامام: تكلّم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم يتكلّم فيما اليه حاجة، امّا انّه تكلّم فيما لا حاجة اليه، فانّه اطنب فى الفصل السابق فى ان المتعلّق بالفاعل وجودُ الشيء و لا حاجة اليه، اذ لا خلاف لاحدٍ فى ذلک. و امّا انّه لم يتكلّم فى المحتاج اليه، فلانّ محل النّزاع هيهُنا امران:

احدهما، انّ الدّائم، هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا؟ فانّ الحكماء ذهبوا الى انّ العالم ازلىٌّ و ازليّتُهُ، لا يُنافى افتقاره الى البارى تعالى، و الجمهور قالوا: لو كان ازلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلى الى الفاعل. فاذا اختلفوا فى الازلى، فالدّائم الّذى هو ازلى و ابدىّ، أولى بالخلاف.

ثمّ انّه لم يذكر فى هذا الفصل، ما يثبت الامرين، بل صادرٌ على المطلوب، لانّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين: احدهما واجب الوجود بغيره دائماً، و الثّانى واجب الوجود بغيره وقتاً ما»، ليس معناه الّا انّ الدّائم، يُمكن ان يكون واجباً بغيره متعلقاً به و هو اول المسئلة. و ايضاً قوله: «لو فرضنا انّ المسبوق بالعدم، واجبٌ بذاته، لم يفتقر الى الغير»، هو ايضاً محل النّزاع، لانّ الّذين يزعمون انّ علّة الحاجة «الحدوث»، ذهبوا الى انّه متّى تحقّق الحدوث، وجبَ الحاجة الى المؤثر، سواءٌ كان هناک الامكان او لا، و اذا لم يتحقّق الحدوث، لا نقع الحاجة و ان حصل الامكان. و ان ادّعى انّ احتياج الممكن الى المؤثر ضرورىٌ سواءٌ كان دائماً او لم يكن، فما هذا الاطناب، بل جميع ما ذكره من اوّل النّمط الى آخر هذا الفصل، يكون حشواً. و ان كان تلک القضيّة بُرهانية فما ذكر فى البيان، ليس الّا لعادة الدّعوى.

و اقول: لمّا حكى الشيخ مذهب الجمهور، من انّ تعلّق المفعول بالفاعل، من جهة الحدوث، حتّى انّه اذا خرج من العدم الى الوجود، لم يبق له تعلقٌ به، حاول ان يبيّن خطأهم و لا شکّ انّه لو قال:

المفعول، ليس بواجب لذاته فى شىءٍ من اوقات وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته فى شىءٍ من الاوقات، فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده، فيكون متعلّقاً بالفاعل دائما، كفى فى بيان خطأهم، لكنّه سلك طريقاً آخر و ليس تعيين الطّريق بلازم، على انّ فيه فائدتين: تحقيقُ عليّة الامكان، و ابطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول، بازاء المحدث و ان اعتبره اصحابه اعمَّ منه، لانّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه، اذ لم يثبتوا من المُمكنات شيئاً غير المحدث، و فتش عنه انّ المتعلّق بالفاعل، اىّ شىء هو؟ ثمّ انّ تعلّقه على اىّ جهة؟

فبيّن فى المقام الاوّل: انّ المتعلّق وجود المفعول. و القوم، و ان كانوا موافقين معه فى ذلك، الّا انّ الاتّفاق ليس بحجّة فى الحكمة، و على الحكيم، البيان بالبرهان، سواءٌ كان مُتفقاً عليه او لا.

ثمّ بيّن انّ سبب التّعلّق، الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم انّ المفعول، متعلّقٌ بالفاعل فى جميع اوقات وجوده و ليس مطلوب الشيخ فى هذا الفصل الّا هذا. و امّا انّ الدّائم، يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر فهو و ان كان لازماً من هذا البحث، لانّه لمّا كان سببُ التّعلق هو الامكان، فالدّائم اذا كان ممكناً يكون مفتقراً الى الفاعل، الّا انّه ليس مطلوباً للشّيخ هيهُنا. على انّ الامام حقّق ان لا خلاف فى هذه المسئلة، فليس فى بيانه مصادرةٌ على المطلوب.

و امّا من زعم: انّ علّة الحاجة الحدوث، زعم انّ الحدوث متى تحقّق، تحقّقت الحاجة و ان لم يتحقّق الامكان، فليس بشىء، لانّه و ان زعم كذلك، الّا انّه زعمٌ فاسدٌ، فانّ الواجب لذاته، يمتنعُ ان يحتاج الى الغير و الّا لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

و قال الشارح، امّا قوله: لا خلاف فى انّ المتعلّق بالفاعل، هو الوجود، فليس كذلك، لانّ منشأ الخلاف، ليس الّا فى ذلك، فالحُكماء ذهبوا الى انّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواءٌ كان حادثاً او لا و الجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل، حدوثه لا وجوده، فالشيخ حقّق فى الفصل المتقدّم، انّ المتعلّق بالفاعل وجوده.

و لمّا لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، كيف ما كان حتى انّ وجود الواجب، يكون متعلّقاً بالفاعل، حقّق فى التّكملة انّ المتعلّق هو الوجود، من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم انّ احتياج المفعول الى الفاعل فى سائر اوقات وجوده و ليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث.

و نحن نقول: لا معنى للحدوث الّا كون الوجود مسبوقاً بالعدم. و قد سبقَ انّ هذا الوصف، ذاتىٌ لهذا الوجود. فالقول بانّه متعلّقٌ بالفاعل، غيرُمعقولٍ لا يذهب اليه عاقل.

فيما اليه حاجة. و ذلک انّه اطلب فی الفصل السّالف، فی انّ المفتقر الی الفاعل، هو وجود الحادث و لا حاجة الی ذلک، لعدم الخلاف فيه، و لم يتکلّم فی انّ علّةالحاجة هی

ـ لا يُقال: المُراد بالحدوث، خروجه من العدم الی الوجود.
ـ لانّا نقول: ليس معنی الخروج من العدم الی الوجود، الانتقال و الحرکة، فانّ حرکة المعدوم محالٌ، بل لا معنی له الّا ان يکون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلّقُ بالفاعل، هو کونه موجوداً، و امّا کونه بعد العدم، فلا تعلّق له بالفاعل اصلاً. نعم، يفهم من مذهبهم هيهُنا انّ هذا الوجود، لا يتعلّقُ بالفاعل الّا وقت حدوثه و خروجه من العدم. و هو مُراد الشّيخ فيما حکاه عنهم فی صدر النّمط، لا انّ المتعلّق هو الحدوث، کما ظنّه الشارح.
فالحدوثُ فی محلّ النّزاع، ليس فی مقابلة الوجود، بل فی مقابلة الامکان. و ليت شعری انّ من يقول: المُتعلّق هو الحدوث، فسببُ التّعلق عنده، ای شیءٍ هو؟! هل هو الحدوث او غيره؟ فليس هذا الکلام الّا مشوشاً. و قوله: سواءٌ کان المتعلّق حادثاً او غير حادث، يناقضُ ما قد مرّ من الاصطلاح، علی انّ المفعول هو الحادث.
قال الشارح، و امّا قوله: محل النّزاع انّ علة الاحتياج الامکان او الحدوث، و لم يتکلّم فيه، فانّما لم يتکلّم، لانّ هذا البحث، ليس بمفيدٍ، اذ غرضُهُ من هذا الفصل، ليس البيان احتياج المفعول فی ساير اوقات وجوده الی المؤثر، ليبطل به الاوهام العامية و لو فرضنا انّ علّة الاحتياج الحدوث و،الاحتياج فی جميع الاوقات حاصلٌ، لم يضرّهُ اصلاً کما نبّه عليه فی آخر الفصل. و ان فرضنا انّ علّة الحاجه الامکان و يکون الممکن غيرُ موجود و لا يتعلّق بالفاعل لم ينفعه.
و نقول: قد ذکر اوّلاً انّ هذا الفصل، لبيان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل، الامکان او الحدوث و لا معنی لسبب التّعلق، الّا علة الحاجه، فيکون الشيخ باحثاً عن علّة الحاجة مثبتاً لها، فلو لم يکن مفيداً له، لکان اشتغالاً بما لا يعنيه. قال: و امّا قوله: لم يبين انّ الدّائم مفتقرٌ الی الغير، فليس بشیءٍ، لانّه بيّن انّ الواجب بالغير، يُنافی الدّائم، و انّ علّة التّعلق، هو الوجوب بالغير، فالدّائم، ان کان واجباً بالغير، يکون متعلقاً بالغير.
اقول: الامام لم يقل، انّ الشيخ لم يبيّن هذا المطلوب اصلاً و انّما قال: الّذی ذکره، ليس بياناً نافعاً، بل مُصادرة علی المطلوب. و ما ذکره الشارح، لا يصلح جواباً للمُصادرة علی المطلوب، و امّا انّه بيّن انّ علة التّعلّق هو الوجوب بالغير، فهو مناف لما سبق، من انّ البحث عن علة الحاجة، ليس بمفيدٍ.

الحدوث ام لا، و الدّائم هل يفتقرُ الى مؤثر ام لا؟ و هذا هو محلّ الخلاف.

و معنى قوله: «الواجب بالغير، ينقسمُ الى الدّائم و الى غير الدّائم»، ليس الّا انّ الدّائم، يصحُّ أن يكون مفتقراً الى المؤثّر. و النزاعُ لم يقع الّا فيه. و هو مُصادرة على المطلوب.

اقول: امّا قوله: لا حاجة الى بيان انّ وجود الحادث، مفتقرٌ الى الفاعل، اذ لا خلاف فيه، فليس بصحيحٍ، لانّ منشأ الخلاف، هو انّ المفعول فى اىّ شىءٍ يتعلّقُ بفاعله. فذهب الحكماء، الى انّه يتعلّقُ به فى حدوثه، دون وجوده، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النّمط، و اعترف به هذا الفاضل.

و كان من الواجب ان يحقّق الحقّ فى ذلك، فحقّق فى الفصل السّالف انّه يتعلّق به فى وجوده، ثمّ انّه احتاج الى بيان انّ سبب تعلّق هذا الوجود، ما هو اذ لم يكن الوجود متعلّقاً بالفاعل، كيف اتّفق ليظهر من ذلك انّ التّعلّق حاصلٌ فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط، فان مطلوبه يتمُّ بذلك فبيّنه فى هذا الفصل. و لذلك سمّاه بـ«التكلمة».

و لمّا ظهر انّ سبب التّعلّق، هو الوجوب بالغير، ظهر انّ الواجب بالغير، سواءٌ كان دائماً او غيرُ دائم، متعلّقٌ بالغير فى وجوده، ما دام موجوداً و هذا مطلوب الشيخ، امّا البحث عن علّة الحاجة، أ هو الامكان، أم هو الحدوث، فليس بمفيدٍ فى هذا الموضع، لانّ علّة الحاجة، لو كان هو «الحدوث» و كان المحدث محتاجاً فى جميع اوقات وجوده، لم يكن للشّيخ هيهُنابضارّ، كما صَرّح به فى آخر الفصل، و لو كان هو «الامكان» و كان الممكن، غير موجود و غيرُ متعلّق بالفاعل، لم يكن بنافعٍ له. فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث.

و امّا قوله: انّه لم يبيّن انّ الدّائم، هل يفتقر الى مؤثر ام لا، فليس بشىءٍ ايضاً، لانّه بيّن انّ الواجب بالغير، لا يُنافى الدّائم، و انّ علّقه التعلّق بالغير، هو الوجوب بالغير، فالدّائم ان كان واجباً بغيره، كان مُفتقراً و الّا فلا. و هذا القدر كاف، بحسب غرضه هيهنا.

ثمّ قال: و التّحقيق انّ الخلافَ هيهُنا بين الحكماء و المُتكلّمين، لفظىٌّ[1] لانّ

---

۱ - قوله: «و التّحقيق انّ الخلاف هيهُنا لفظىٌ»: قال الامام: لا خلاف فى انّ الدّائم هل يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر ام لا؟ فانّ المُتكلّمين اتّفقوا على انّ العالم بتقدير كونه ازلياً يصحُّ ان يكون مستنداً الى علة موجبة، لكنّهم نفوا العلة الموجبة و المعلول الازلى، لا بهذا الدليل، اى لا بانّ الازلى يستحيلُ ان يكون مفتقراً الى المؤثر، بل بالدّلالة على قدرة المؤثرة، و الفلاسفة اتّفقوا

المكلّمين، جوّزوا ان يكون العالم على تقدير كونِهِ ازلياً، معلولاً لعلّةٍ، لكنّهم نفوا القـول

على ان يكون مستند الى الموجب، و يمتنع ان يكون مستنداً الى القادر.

ـ فمن يقول: الدّائم هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر؟

ـ يقال له: امّا الى المؤثر الموجب، فيصحُّ بالاتفاق، و امّا الى المؤثر المختار، فلا يصحُّ بالاتفاق، فلا خلاف اصلاً فى هذه المسئلة، نعم اختلفوا فى انّ العالم على تقدير كونه ازلياً، هل يسمى فعلاً؟ و هل يسمّى علته فاعلاً؟ و هذا خلافٌ لغويٌ صرف.

اقول: الخلاف فى هذه المسئلة و الخلاف فى علة الحاجة، متلازمان لانّه لو كان علّة الحـاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة، و لو كان العـلة الامكـان، وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة، و كذلک لو امتنع احتياج الازلى لكان علِة الحاجة الحدوث، فانّه لو كان علّتها الامكان، لزم احتياج الازلى، و لو امكن احتياج الازلى، كان عـلّة الحـاجة الامكان، فانّه لو كان علّتها الحدوث، امتنع احتياجه، فلا الخلافان.

فلو لم يكن فى تلک المسئلة خلافٌ، لم يكن فى هذه المسئلة ايضاً خلاف، لكنّ الخلاف فى انّ علّة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث، ممّا لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره.

و امّا كلام الشـارح، فحاصلُهُ انّ الامام نقل فى رفع الخلاف عن الفـريقين قـضايا ثـلاثة نـقلاً غير مطابق:

احديها، انّ المتُكلّمين، جوّزوا استناد الازلى الى علة موجبة، و انّما نفوا ازلية العالم بالدّلالة على قدرة المؤثر فيه، فهذا نقل عنهم، بانّهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار، و ليس كذلک فى ساير كُتُبهم، بل الامرُ بالعكس.

و ثانيها، انهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو ايضاً كذب لما ذكر.

و ثالثها، انّ الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر، و هو ايضاً ليس كذلک، لذهابهم الى ان الّله تعالى قادرٌ مختارٌ مع انّ العالم ازلى و لا منافاة، لانّ القدرة هى كون الذّات بحيث ان شاء فعل، و ان شاء ترک، و الشّرطيةُ لا يستدعى وجود المُقدّم او عدم وقوعه، بل مقدمٌ شرطيةُ الفعل واقع دائما، و مقدّم شرطية التّرک غير واقع دائماً، بل يبحثون تارةً عن العالم انّه فعلٌ ازلى مستندٌ الى فاعل تامّ الفاعلية، و هذا بحثٌ طبيعيٌ لانّه بحث عن العالم المُشـتمل عـلى الاجسـام و الجسـمانيّات الماديّة، و اُخرى يبحثون هن المبدأ الاول انّه فاعلٌ ازلىٌ تامٌ فى الفاعلية معلوله ازلى، فهو بحث عن واجب الوجود، بان آثاره ازلية، فيكون من الابحاث الالهية، و فى البحث الطّبيعى نظر،م.

بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر فى وجود العالم قادراً.

و امّا الفلاسفة، فقد اتّفقوا على انّ الازلىّ، يستحيلُ ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فاذن حصل الاتّفاق على ان كونُ الشّىء ازلياً يُنافى افتقاره الى القادر المُـختار، و لا يُـنافى افتقاره الى العلّة الموجبة. و اذا كان الأمر كذلك، ظهر انّه لا خلاف فى هذه المسئلة.

اقول: هذا صلحٌ عن غير تراضى الخصمين. و ذلك انّ المُتكلّمين باسرهم، صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً، من غير تعرّضٍ لفاعلهِ فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار، ثّم ذكروا بعد اثبات حدوثه انّه محتاجٌ الى المحدث، و انّ محدثه، يجبُ ان يكون مختاراً لانّه لو كان موجباً، لكان العالم قديماً و هو باطلٌ بما ذكروه اوّلاً. فظهر انّهم ما بنوا حدوث العالم، على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. و امّا القول بنفى العلّة و المعلول، فليس بمتّفقٍ عليه عندهم، لانّ مثبتى الاحوال من المعتزلة، قائلون بذلک صريحاً. و ايضاً اصحاب هذا الفاضل، اعنى الاشاعرة يُثبتون مع المبدأ الاوّل قُدماء ثمانية سمّوها «صفات المبدء الاوّل».

فهُم، بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علّتها، و هذا شىءٌ ان احترزوا عن التّصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلک المعنى، فظهر انّهم غيرُ متّفقين على القول بنفى العلّة و المعلول، مع اتّفاقهم على القول بالحدوث.

و امّا الفلاسفة، فلم ينبّهوا على انّ الازلى، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الى انّ الفعل الازلى، يستحيلُ ان يصدُرَ الّا عن فاعلٍ ازلىٍ تامٍّ فى الفاعلّية، و انّ الفاعل الازلى التامّ فى الفاعليّة، يستحيلُ ان يكون فعله غير أزلى.

و لمّا كان العالم عندهم فعلاً ازليّاً، اسندوه الى فاعلٌ ازلى تامّ فى الفاعليّة. و ذلک فى علومهم الطّبيعيّة، و ايضاً لمّا كان المبدأ الاوّل عندهم ازلياً تامّاً فى الفاعليّة، حكموا بكون العالم الّذى هو فعلة ازليّاً. و ذلک فى علومهم الالهيّة، و لم يذهبوا ايضاً الى انّه ليس بقادرٍ مختار، بل ذهبوا الى انّ قدرته و اختياره، لا يوجبان كثرة فى ذاته، و انّ فاعليّتة، ليست كفاعليّة المُختارين من الحيوانات، و لا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانيّة على ما سيجىء بُيانه.

* تنبيهٌ *

«الحادث بعد ما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه ليس كقبيليّة الواحد الّتى هى على الاثنين الّتى قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً فى حصول الوجود، بل قبليّة قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا، ففيه ايضاً تجدّد بعديّة بعد قبليّة باطلة، و ليس تلك القبليّة هى نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد. فهى شىءٌ آخر لا يزال فيه تجدّد و تصرّم على الاتّصال. و قد علمت انّ مثل هذا الاتّصال، الّذى يوازى الحركات فى المقادير، لن يتألّف من غير مُنقسمات.»

يُريدُ بيان انّ كُلّ حادث، فهو مسبوقٌ بموجود غير قارّ الذّات[1] متّصلٌ اتّصال

---

١ - قوله: «يُريد بيان انّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غيرُ قارّ الذّات» و الدّليل عليه، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن، فيكون له قبل ضرورة انّ البعديّة بالقياس الى قبلية. و ذلک القبل، يوجبُ اجتماع الوجود و العدم و انّه محالٌ. فالقبل، ليس نفس العدم، لانّ العدم بعد، كالعدم قبل، و ليس القبل ببعد، و لا ذات الفاعل، لانّه يكون بعد و قبل و مع، فهو امرٌ آخر غيرُ قارّ الذّات، لانّه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث، يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات مُتصرّمةٌ متجددةٌ، اذ كل جُزء يفرض من تلک الحركة، فهى قبل الحادث، فيكون بازاء أجزاء الحركة قبليات بعضها مُتصرّمة و بعضها متجددةٌ، فيكون ذلک القبل متصلاً غير قار و هو الزّمان و الاعتراض من وجوه:

الاوّل، انّ قوله: القبل ليس نفس العدم، امّا ان يُراد به العدم الّذى يتعقّبه الحادث، أو مطلق العدم. فان أُريد المقيّد فلا نسلّم انه بعد الحادث، و ان أُريد المطلق، فغاية ما فى الباب، انّ القبل، لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيّد اعنى الّذى يتعقّبه الحادث.

الثانى، النّقض بالزّمان، فانّه يُمكن ان يقال: القبل لا يجوزُ ان يكون الزّمان، لانّه يكون بعد.

ـ فان قلت: الزّمان الّذى هو قبل، مغايرٌ للزمان الّذى هو بعد.

ـ فنقول: كذلک العدم الّذى هو قبل الحادث، مغايرٌ للعدم الّذى بعده، لانّ هذا العدم طارىءٌ، و ذلک ازلىٌ زايل. و فرّق بين الطارىء و الزايل.

الثّالث، انّ الحادث، اذا كان بعد ان لم يكن، يكن عدمه قبل وجوده بالضّرورة و ذلک يناقضُ انّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرّابع، سلّمنا آن القبل امرٌ مغايرٌ، لكن لا نسلّم انّه غيرُ قار.

ـ قوله: لانّه اذا فرض حركة تنطبق على اوّل الحادث.

ـ قلنا: مُعارضٌ بانّه اذا فرض قبل الحدث شىءٌ ثابتٌ لا تجدّدُ فيه و لا تصرّم، فلا يكون فى القبل تجدد و تصرّم، فلا يكون غير قارّ الذّات. و لئن سلّمنا انّه غير قارّ، لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المُتجدّدة المُتصرّمة؟ و الجواب عن هذه الاعتراضات: انّ التّرديد فى القبل بالذّات، فانّه لابُدّ منه، اذ معروض القبليّة أن عرضه القبليّة بالذّات فذاک، و ان عرضه القبليّة بواسطة شىء الآخر، هو القبل بالذّات. و اليه اشار بقوله: و ليست القبليّة نفس العدم، فان معروض القبليّة اذا كان قبلاً لذاته، فكانّه نفس القبلية. اذا تمهد هذا، فنقول:

وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديّة بالقياس الى قبلية، فلابُدّ من معروض القبليّة بالذات. و لا شکّ ان معروض القبليّة بالذّات، يستحيلُ ان يكون معروض البعديّة، فمعروض القبليّة، لا يكون نفس العدم، لانّ العدم، لو اقتضى لذاته القبلية، لا يكون بعد ذات الفاعل و الّا لم يصر معاً و بعد. فتعيّن أنّ يكون معروض القبليّة بالذّات امراً مُغايراً لهما. و عروض القبلية للعدم، بواسطة ذلک المعروض، حتّى انّا استدللنا على وجود ذلک المعروض، بعروض القبلية للعدم. و اذا ثبت انّ معروض القبلية، امرٌ مغايرٌ فهو غير قارّ، بل هو متجددٌ متصرّم، لانّ ذلک القبل، يمتدُّ الى الازل، و كُلّ جزء يفرض منه يكون سابقاً على جزءٍ آخر، فانّ القبليّة التى من سنتين، يكون قبل القبلية الّتى من سنة فهناک قبليات و بعديات مُتصرّمة و متجددة و لكن رُبما يمنع كون ذلک فى بادىء النّظر.

فالشّارح فرض الحركة بطريق التّمثيل، حتّى يتبيّن ذلک و الّا لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة. ثمّ ذلک القبل، يحتمل التّقدير و الزّيادة و النّقصان، لأنّ قبل زيد الى نوح ـ مثلاً ـ اطول و أزيد الى موسى، فيكون مقداراً. و الحاصلُ انّ لمعروض القبلية بالذّات خواصٌ:

احديها، انّه يُمكن له اجزاء، فان قبل زيد الى نوح، يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد الى عمرو ـ مثلاً ـ ثمّ الى بكر، ثمّ الى خالد، ثمّ الى نوح. و هذا يظهر غاية الظّهور فى الحركة الّتى فرضها الشارح. فانّ قبل الحادث الى ابتداء الحركة، ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثم الى نصفها، ثمّ الى ثلاثة ارباعها.

الثّانية، انّ تلک الاجزاء لا يجتمع معاً، بل كُلّ جزء يفرض، فهو قبلٌ بالقباس الى اجزاء، بعد بالقياس الى آخر.

الثّالثة، انّه يقبل التقدير، فالقبلُ بالذّات، كمّ لاحتماله التّقدير، متصلٌ لقبوله الانقسام الى اجزاء، غيرُ قارّ الذّات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود، فهو الزّمان فلا يُقال: انّه الحركة، لانّ الحركة

ليست بكمّ فى ذاتها، لعدم قبولها التّقدير فى نفسها، اذ لا يُقال: حركةٌ طولىٌ، بل حركةٌ فى زمان اطول او فى مسافة اطول، نعم هذا الامتداد، لمّا كان غير قارّ الذات، لا يكون الّا بحيث يكون تغيراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً و هو الحركة فيكون الزّمان مقدار الحركة لا من كُلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

يبقى ان يُقال: لمّا كان هذا الامتداد، لا يجتمع اجزائه فى الوجود، لم يكن موجوداً ضرورة انّه لو كان موجوداً لاجتمع اجزائه في الوجود، فلا يكون الزّمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد، و ان لم يوجد فى الخارج، الّا انّه بحيث لو فرض وجوده فى الخارج و فُرض فيه اجزاء لا تجتمع تلک الاجزاء، لا تجتمع تلک الاجزاء معاً، و کان بعضها مُتقدّماً على البعض و لا يكون الامتداد فى العقل كذلک، الّا اذ كان فى الخارج شىءٌ غير قارّ الذّات، يحصل فى العقل، بحسب استمراره و عدم استقراره ذلک الامتداد، فانّ الزّمان كالحركة امرٌ مستمرٌ فى الخارج، لا جزءٌ له، لكن اذا حصل ذلک الامر المُستمر الغير المستقر فى الخارج، يحصل له امتدادٌ فى الذهن، اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معاً، و کان فيها تجددٌ و تصرّم. و هذا الامتداد، ينطبق على الحركة و المسافة. و لا شکّ فى انّا ندرک القبل، امتداداً الى الازل، و نحكم على اجزاء ذلک الامتداد، بانّ احدها يتقدّمُ على الآخر، لو كان موجودة فى الخارج. فدلّ ذلک على أنّ فى الخارج شيئاً غير مستقر، يكون ذلک الامتداد الحاصل فى العقل منه.

هذا هو التّحقيق فى هذا المقام، لا يعرفُ كنهه الّا بدقيق النّظر و التّأمل و هو معنى قولهم: الموجودُ من الحركة فى الخارج، هو الحصول فى الوسط و انّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع، و كذلک الموجود من الزّمان شىءٌ غير منقسم يفعل بسيلانه الزّمان كما انّ النّقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند ذلک يظهر اندفاع ما يُقال: انّ قوله: هُناک شىءٌ يتجدّد و يتصرّم، ان اراد به أن يتجدّد و يتصرّم فى الخارج، فلا شکّ أنّ المُتجدّد غير المتصرّم و هما جُزء الزمان فيكون الزّمان مشتملاً بالفعل على أجزاءٍ، بعضُها معدوم و ذلک يُنافى اتّصاله فى ذاته، و ان اراد انّه يتجدّد و يتصرّم فى العقل، فهو باطلٌ، امّا اوّلاً، فلانّه لا يُدلّ على وجود الزّمان فى الخارج، و امّا ثانياً، فلانّ المتصرّم هو القبل و المتجدّد هو البعد. و القبلية و البعدية، اضافيان لابُد ان يكون معروضاً معاً فى العقل، فلا يكون التّجدد و التصّرم فى العقل.

لانّا نقول: العقل يحكم بانّه متجددٌ و متصرّمٌ لو كان موجوداً فى الخارج و له اجزاءٌ بالفعل فيه، و

المقادیر، اعنی الزّمان الّا انّه لم یتعرّض لتسمیته فی هذا الموضع بعد.

و بیانه: انّ الحادث، بعد ما لم یکن تکون بعدیّته هذه مضافة الی قبلیّة قد زالت. فله قبل لا یوجد مع البعد، لاکقبلیّة الواحد علی الاثنین و امثالها الّتی یوجد القبل و البعد منها معاً، بل قبل یزول قبلیّته عند تجدّد البعدیّة.

و لیست هذه القبلیّة، هی نفس العدم، لانّ العدم، کما کان قبل، فقد یصحّ ان یکون بعد، و لا نفس الفاعل، لانّه قد یکون قبل و مع و بعد. فاذن، هناک شیءٌ آخر یتجدّد و یتصرّم. فهو غیرُ قارّ الذّات، و هو متّصلٌ فی ذاته، اذ من الجائز ان نفرض مُتحرّکاً یقطع مسافة یکون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حرکتِهِ، فیکون ابتداء حرکتِهِ قبل هذا الحادث، و یکون بین ابتداء الحرکة، فظهر انّ هذه القبلیّات و البعدیّات، متّصلة اتّصال المسافة.

و قد تبیّن فی النّمط الاوّل، انّ مثل هذا المُتّصل، لا یتألّف من أجزاء لا تتجزّیء، فاذن ثبت انّ کلّ حادث، مسبوقٌ بموجود غیر قارّ الذّات متّصل اتّصال المقادیر و هو المطلوب.

لا یکون ذلک الّا بوجود امرٍ غیرُ قارّ الذّات و هو الزّمان. و کذلک ما یُقال: الزّمان امّا مقدار الحرکة، بمعنی القطع، او مقدار الحرکة بمعنی التّوسط و الاوّل لیس بموجود فی الخارج، و الثّانی لا یتجدّد و لا یتصرّم.

فالجوابُ: انّ المُراد بالزّمان هیهُنا، مقدارُ الحرکة بمعنی القطع و انّه یدُلّ علی وجود الزّمان فی الخارج کما حقّقناه. و اعلم انّ فی الدّلیل المذکور استدراکین:

احدهما، انّ المقدّمتین القائلتین بانّ القبلیّة لیست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما فی اثبات انّ معروض القبلیة امرٌ غیرُ قارّ و ذلک ظاهر. نعم، یمکن ان یقال: انّ ایرادهما لدفع توهّم انّ القبل، هو العدم او ذات الفاعل، اذ هُما قبل الحادث.

و ثانیهما، انّه یمکن توجیه الدلیل بوجهین؛ الاوّل، انّ وجود الحادث، بعد ان لم یکن له بعدیةٌ بالقیاس الی قبلیة و لیست تلک القبلیة کقبلیةالواحد علی الاثنین بل قبلیةٌ لا یجتمع مع البعدیّة، و القبلیّة الّتی لا یجتمع مع البعدیّة، لا تکون الّا زمانیة، فیکون قبل کل حادث زمان. الثانی، انّ الوجود الحادث، بعد ان لم یکن، له قبل. و ذلک القبل امرٌ غیرُ قارّ یتجدّد و یتصرّم و هو الزّمان. فلمّا کفی فی الاستدلال، عدم اجتماع القبلیة و البعدیّة، أو تجددُ القبل و تصرّمه، فالجمع بینهما فی الاستدلال، یستلزم استدراک احدهما لا محالة. و قد علم من هذا انه لو لا ایراد المُقدّمتین، لما احتیج الی اثبات القبل بالذّات، بل یکفی فی البیان وجود القبل فی الجملة، م.

فهذا ما فى الكتاب.

و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانيّة[۱]، خفىّ الماهيّة و الشيخُ قد نبّه على انيّته فى هذا الفصل، و سيشيرُ فى الفصل الّذى يليه الى ماهيّة. و لذلك وسم احد الفصلين بـ«التّنبيه» والآخر بـ«الاشارة». و هذه المباحث، تتعلّق بالطّبيعيّات و انّما اورد هيهُنا لاحتياجه اليها و كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب.

و اعلم انّه انّما نبّه هيهُنا[۲] على وجود الزّمان، قبل كلّ حادث، لوجود القبليّة و

---

۱ - قوله: «و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانية»، اراد ان يبيّن انّه لم وسم هذا الفصل بالتّنبيه و الفصل الآخربالاشارة، فقال: انّ الزمان ظاهرُ الانية، خفى الماهية، امّا انّه خفى الماهيّة فظاهرٌ، و امّا انّه ظاهرُ الانية، فانّ ساير الناس يجزمون بوجود حتّى قسّموه الى السّاعات و الايّام و الاسابع و الشهور والسنين.

ـ فان قلت: هب، انّ الزّمان مطلقاً ظاهر الانية الّا انّ وجود الزّمان قبل كُلّ حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل، فما هو ظاهر الانية، ليس بمطلوب من الفصل، و ما هو المطوب من الفصل، ليس بظاهر الانية، فالانسب التّعبير عن الفصل بـ«الاشارة».

ـ فنقول: كون الحادث مسبوقاً بزمان ظاهرٌ أيضاً، فانّ الحادث ما كان ثمّ كان و ليس معناه الّا انّ هناک زماناً كان موجوداً فيه، ثمّ زماناً آخر كان فيه فان. لفظة «كان» مشعرةٌ بالزّمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد، ثمّ لامكان ان يقال: كان معدوماً، او كان اللّه تعالى موجوداً، بين انّ ذلک ليس نفس العدم و لا ذات الفاعل و الّا فلا احتياج فى التّنبيه اليه. هذا حاصلُ الدّلالة المذكورة و هو فى غاية الجلاء، ان تعقل، م.

۲ - قوله: «و اعلم انّه انّما نبّه هيهُنا»، مهد مقدّمتين ليستعين بهما فى دفع شبهة الامام: المقدّمةُ الأُولى، انّ استدلال على وجود الزّمان بوجود القبليّة و البعديّة الخاصّتين به اى الذّاتيتين، فانّ القبليّة و البعديّة يلحقان الزّمان لذاته و غيره بسببه، فالشّىء آخر لوقوعه فى الزمان، قبل الزمان الآخر، و امّا الزّمان فهو قبل زمان آخر لذاته المُتصرّمة المُتجددة.

ـ فلئن عاد السّائل و قال: المُتصرّم امّا ان يكون نفس المتجدّد و هو محال، او غيره و حينئذٍ يختلفُ اجزاء الزّمان فلا يكون متّصلاً.

ـ فلنعد الجواب، بان التّصرّم و التّجدّد بعد فرض اجزاء الزمان. و لا اختلاف لاجزاء الزّمان فى نفسه، م.

البعديّة الخاصّتين به، فانّه هو الشّىء الّذى يلحقه لذاته القبليّة و البعديّة الّلتان لا يوجدان معاً و ذلک لانّ الشّىء قد يكون قبل شىءٍ آخر قبليّة بهذه الصّفة لا لذاته، بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلک الآخر.

فالقبليّةُ و البعديّةُ للشّيئين، بسبب الزمان، امّا للزّمان، فليس بسبب شىءٍ آخر، بل ذاته المتصرّمة المُتجدّدة، صالحةٌ للحوق هذين المعنيين بها لشىء آخر. فاذن، ثبوت هذين المعنيين، يدُلُّ على وجود الزّمان، و لا يصحُّ تعريف الزّمان بهما[1]، لانّ تصوّرهما،

---

۱ – قوله: «و لا يصحُّ تعريف الزّمان بهما»، فرق بين التّصديق بانية الزّمان و تصوّر ماهيّته، فانّ القبليّة و البعديّة لما كانتا من خواصّ الزّمان، كان من الظّاهر ان يصحّ تعريف الزّمان بهما، كما امكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع الاستدلال بهما و لا يصحّ تعريفه بهما. فلا يُقال: الزّمان ما له بالذّات القبلية و البعدية، لانّ تصوّر القبليّة و البعدية الذّاتيتين موقوفٌ على تصوّر الزّمان فيكون التّعريف به دورياً.

ـ ثمّ ان سئل و قيل: انّما يلزم الدّور، لو كان التّعريف بالقبليّة و البعديّة المختصّتين بالزّمان و ليس كذلک، بل بمطلق القبليّة و البعديّة، لكن لمّا كان مطلق القبلية و البعدية شاملان للزّمان و المكان، وقع التّميز بانّهما لا يجتمعان معاً.

ـ و اجاب: بانّه لابُدّ فى التعريف من هذا المميّز، لكن المعيّة ينقسمُ فى مقابلة انقسام القبلية و البعدية و ليست هيهُنا الّا زمانية، فيعود الدّور.

ـ فان قيل: كما لا يصحّ تعريف الزّمان بالقبلية و البعديّة الذاتيتين، لا يصحُّ الاستدلال على وجوده بهما، لانّ التّصديق بهما، موقوفٌ على التّصديق بوجود الزمان، فيكون اثبات الزّمان موقوفاً على نفسه و هو مصادرةٌ على نفسه و هو مصادرة على المطلوب.

ـ اجاب: بانّ الزّمان، لمّا كان معروف الانية، لم يلتفت فى التّنبيه عليه الى ذلک، فانّ الغرض من التّنبيه ليس الّا ايضاح ما فيه خفاء، ببسط عبارات و الكشف عن خبيات هى مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه، لا يُنافى ذلک.

المقدّمة الثّانية: انّ القبليّة و البعديّة الزّمانيتين، اضافيتان لانّ القبل، لا يكون قبلاً الّا بالقياس الى بعده، و كذلک البعد. و هُما ليسا بموجودين فى الخارج، لانّ وجودهما يتوقّفُ على وجودِ الجُزئين من الزّمان معاً و هو محال. فيستحيلُ وجود القبليّة و البعديّة، لكن ثبوتها فى العقل، لشىء يدُلّ على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية، لعدم الحادث، دلّ على انّ معروض

القبلية بالذّات موجودٌ معه.

ـ و هيهُنا سؤال و هو ان يُقال: لمّا ثبت ان لا وجود للقبليّة و البعديّة في الخارج، بل هما امران اعتباريان و لا شكّ انّ الامر الاعتباري، لا يستدعي وجوده، عروضه في الخارج، فهذا الكلام يُنافي اوّله، آخره.

ـ أُجيب بوجهين: احدهما، انّه ثبت ان معروض القبلية يتجدّد و يتصرّم، و لا شكّ انّ العدم لا يتجدّد و لا يتصرّم. فيكون موجوداً في الخارج. و اعترض بانّ الكلام في دلالة ثبوت القبلبة و البعديّة على وجود معروضيها و الدّال فيما ذكرتم هو التجدّد و التّصرّم. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ المتصرّم هو القبل والمتجددهوالبعد و القبلية و البعديّة الّلتان لا تجتمعان، لابُدّ ان يتصرّم احديهما و يتجدّد الأُخرى، فيدُلان على وجود المعروض في الخارج.

و ثانيهما، انّه ثبت انّ القبل، لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما امّا ان يكون في العقل و ليس كذلک، لاجتماعهما في العقل حتّى عرض لاحدهما القبليّة و للآخر البعديّة، او في الخارج، فلابُدّ من وجود المعروض في الخارج. و هذا منقوضٌ بالعدم و الوجود، فانّهما لا يجتنعان لا في الذّهن، بل في الخارج، و لا يلزمُ منه ثبوت العدم في الخارج، فانّ السّلب لا يستدعي وجود الموضوع.

و اعلم انّ القبليّة و البعدية، لا يلحقان الّا اجزاء الزّمان، حتّى يكون جزءٌ منه موصوفاً بالقبليّة و الآخرُ بالبعدية. فمعروضها، هُما اجزاءُ الزّمان و هي غيرُ موجودة في الخارج، لانّ الزّمان متّصلٌ واحدٌ و لانّه لو وجدت، لتتالي الآنات فحينئذٍ لا يلزمُ من ثبوت القبليّة و البعديّة وجود معروضها في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدل بهما على وجود الزّمان.

اذا عرفت هذا، عرفت اندفاع الجوابين و اتّجاه ان يُقال للشّارح: معروض القبلية و البعديّة على ما صرّحت به اجزاء الزّمان و هي معدومةٌ في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضها، او يقال: معروضُ القبليّة، مغايرٌ لمعروض البعديّة لانّهما لا يجتمان. فلو كانا موجودين في الخارج، لزم اشتمال الزّمان على الاجزاء بالفعل و انّه محال.

و الحاصلُ انّ القبليّة والبعديّة، لكونها اعتباريتين، لا يدُلّان على وجودِ معروضيهما، بل ليس يجوزُ أن يوجد معروضاهما في الخارج. و الجوابُ انّ المُراد بالمعروض ههيُنا هو متعلّقهما، لا محلّهما جُزء الزمان المعقول، لا الموجود في الخارج، أى ما يعرض القبلية و البعديّة بسببه، فانّهما انّما يعرضان للامتداد العقلي، بسبب الامر الغير المُستقر الوجود. فاطلق المعروض، على

لا يمكن الّا مع تصوّر الزمان و تمييزهما عن سائر اقسام القبليّة و البعديّة، بانّهما الّلتان لا يوجدان معاً، ليس ايضاً بتميّز حقيقى، لانّ المع يجرى مجراهما فى معانيهما المُختلفه، لكن لمّا كان الزّمان معروف الانيّة، لم يلتفت الى ذلک.

و القبليّة و البعديّة اللاحقتان بالزّمان، اضافتان لا يوجدان الّا فى العقول، لانّ الجُزئين من الزّمان اللذين يلحقهما القبليّة و البعديّة، لا يوجدان معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما، لكن ثبوتهما فى العقل لشىءٍ، يدلُّ على وجود معروضهما الّذى هو الزّمان مع ذلک الّشىء و لذلک استدلّ الشيخ بعروض القبليّة للعدم، على وجود زمانٍ يقارنُهُ.

اذ تقرّرت هذه المعانى، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بانّ هذه القبليّات، لو كانت موجودة فى الخارج، لكانت القبليّة الواحدة، قبل موجود آخر بقبليّةٍ اُخرى و يتسلسل. و ذلک لانّ الزّمان، هو الموجود فى الخارج الّذى تلحقه القبليّة لذاته، و تلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه فى العقل.

امّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات[1] المختصّة بزمان، دون زمان لانّها امرٌ اعتبارىٌ، يصحّ تعقّله فى جميع الازمنة و ان اخذ من حيث يقع فى زمان معيّن، كان حكمُهُ حكم سائر الموجودات فى لحوق قبليّة اُخرى، يعتبرها الذّهن به و لا يتسلسل

سبب المعروض مجازاً و الى هذا المعنى اشار فى فصل سبق المحدث بالمادة، حيث قال: الامكان، من حيث انّه متعلّقٌ بامرٍ خارجى، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج، كما مضى فى التّقدم بعينه، م.

١ - قوله: «امّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات»، حاصلُ الجواب أنّ القبليّة امرٌ اعتبارىٌ، لا وجود لها فى الخارج، لكن لها اعتباران: احدهما، من حيث عروضها لاجزاء الزّمان، بحسب الذّات و حينئذٍ لا يكون فى زمان آخر. و الثانى، من حيث ذاتها، فهى توجدُ فى الذهن و وجودها فى الذهن، يكون فى زمان، فيكون له قبليّة اعتباريةٌ بهذ االاعتبار. فالقبليّات، لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. و فى قوله: «لا يتسلسل»، لطيفةٌ و هى انّ المشهور، انّ التّسلسل فى الامور الاعتباريّة، ليس محالاً، فبيّن بقوله: و لا يتسلسل، أنّ معنى ذلک، ليس انّ الامور الاعتباريّة يتسلسل و هو ليس بمحال، المرادُ انّ ذهاب السّلسلة فى الامور الاعتبارية، موقوفٌ على اعتبار الذّهن و الذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية، فاذا انقطع، انقطعت السّلسلة، م.

ذلک، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذّهنی.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّهما اضافتان، فيجبُ ان يوجد معاً و قد قيل انّهما لا يوجدان معاً، هذا خلفٌ. و ذلک لانّهما اضانتان عقليّتان، يجبُ أن يوجد معروضاهما فی العقل و لا يجبُ أن يوجد فی الخارج معاً.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّ العدم، لو اتّصف بـالقبليّة[1] الوجـوديّة، للـزم اتّـصاف المعدوم بالموجود. و ذلک لانّ العدم المقيّد بشیءٍ ما، يكون معقولاً بسبب ذلک الشّیء و يصحُّ لحوق الاعتبارات العقليّة به من حيث هو معقول.

ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة[2]، فقال: سبق بعض اجزاء الزّمان على بعض، هو هذا السّبق

---

۱ - قوله: «و يندفع ايضاً اعتراضُهُ بانّ العدم لو اتّصف بالقبلية»، ای انّهم قالوا: عدم كُلّ حادث قبل وجوده، فقد وصفوا العدم بالقبليّة. فلو كانت وجودية، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود و انّه محالٌ. و الجوابُ انّ القبليّةَ أمرٌ اعتباریٌ، فيصحُّ لحوقها لا للعدم المطلق، بـل العـدم المـقيّد بالحادث.

ـ فلو قيل: هذا يُنافی ما ذكر من انّ معروض القبليّة، ليس هو العدم.

ـ فنقول: المُرادُ ثمة، معروض القبليّة بالذّات، كما بيّناه.

و اعلم أنّ الاجوبة الّتی ذكرها الشارح، عن هذه الاسـئولة، لا توجيه لها اصلاً. فان كلام الامام، ليس الّا أنّ القبليّة و البعديّة، ليستا من الوجودات الخارجيّة، فلا يجبُ ان يكون الموصوف بهما أمراً موجوداً فی الخارج. فلا يلزمُ أن يكون قبل كُلّ حادث أمرٌ موجودٌ فی الخارج، موصوف بالقبليّة. و الشارح فی تلک الاجوبة مازاد عليه، الّا انّها امرٌ اعتباریٌ و كونه امراً اعـتبارياً، لا يُنافی عدمها فی الخارج، بل يستلزمه. و الجوابُ انّها و ان كانت معدومة فی الخارج، الّا انّها متعلقةٌ بأمرٍ خارجی، فيدُلّ على وجودِهِ كما مرّ مراراً، م.

۲ - قوله: «ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة»، هذا نقضٌ اجمالی، و تقريره: انّ الدّليل الّذی ذكرتمُوُه ليس بصحيح بجميع مقدّماته. و الالزم ان يكون للزّمان زمان آخر و ذلک لانّ بعض اجـزاء الزّمان، قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين، فانّ اجزاء الزّمان، لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النّوع من القبيلة، الّا بالزّمان، كان كلُ جزء من الزّمان، فی زمانٍ آخر. و انت خبيرٌ بانّ هذا النقض، لا يُريد الّا على أوّل التّوجيهين، لا على الثّانی.

ثمّ قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده و بين تقدّم بعض اجزاء الزمان على

بعض بوجهین: الاوّل، أنّ الزّمان، ینقض لذاته بمعنی ماهیّتِهِ و حقیقته یقتضی بذاتها، ان یکون بعضُ اجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلیة و البعدیّة الحاصلتان فیه عن زمان آخر، و امّا الحرکات، فلیست کذلک، لانّ الجُزء المُتقدّم یعقل حصوله متأخراً و بالعکس، فلا جرم، لم یکن کونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها، فلابُدّ ان یکون لامرٍ آخر. و الجوابُ عن هذا الفرق، من وجهین: احدهما، انّ اجزاء الزّمان امّا متساویةً او مختلفةً فی الماهیّة، فان کانت مُتساویة فی الماهیّة استحال ان یکون بعضها متقدّماً لذاته و بعضُها مُتأخراً لذاته اذا الاشیاء المُتساویة فی الماهیة، یجبُ ان یکون متساویة فی اللوازم، و ان کانت مُتخالفة فی الماهیة، لزم ان لا یکون مُتّصلاً واحداً بل مشتملاً علی اجزاءٍ بالفعل و یکون مرکباً من آنات، لانّ کُلّ جزءٍ من الزّمان موجود بالفعل. فلو قبل القسمة، یکون اجزائه المعروضة بعضها متقدّماً و بعضُها متأخراً، لانّه غیرُ قارّ الذّات. و التّقدیرُ انّ التّقدم و التأخر یستلزمان اختلاف الاجزاء فی الماهیة. فیکون ذلک الجزء من الزّمان مشتملاً علی اجزاء بالفعل و المقدّر انّه جزءٌ واحد، هذا خُلفٌ. فان امتنع ان یقبل القسمة، فیکونُ آناً.

و ثانیهما، انّا سلّمنا انّ اجزاء الزّمان بعضُها سابق علی البعض لذاته، لکن حصل منه انّ المقدّم الّذی لا یجامعُ المتأخّر یمکن ان لا یکون باعتبار زمان محیط بالمتقدّم، و المتأخر، فلم لا یجوزُ ذلک فی عدم الحادث حتی یکون متقدّماً علی وجوده، بحیث لا یجامعُهُ و لا یکون ذلک باعتبار زمانٍ محیط بهما.

الفرق الثانی: لمّا اعتقدنا انّ کُل جزء من اجزاء الزّمان، مسبوقٌ بجزءٍ آخر، کفی ذلک فی حصول القبلیة و البعدیّة، اذ معنی یکون الیوم متأخراً عن الامس، أنّه غیر حاصل عند حصول الامس. و امّا انتُم فلمّا لم تثبتوا قبل اوّل الحوادث شیئاً اصلاً، لم یلزم ان یکون قبل الحادث شیءٌ حتّی یکون معنی تأخّره انّه لا یکون حاصلاً عند حصول ذلک الشّیء، فلمّا کفی فی حصول القبلیّة و البعدیّة فی اجزاء الزّمان، کون کُلّ زمان مسبوقاً بزمان آخر، بخلاف الحوادث فالقبل و البعد الّلذان لا یوجدان معاً، لا یفتقران فی الزّمان الی زمان آخر، و یفتقران فی الحوادث الیه، فظهر الفرق.

و تفسیرُ الجواب عنه ظاهرٌ الّا انّ قوله: «و ان لم یکن معناه انّه لم یوجد معه بل کان معناه انّ الیوم لم یوجد حین کان امس»، لیس علی التّرتیب الطّبیعی فی البحث، لانّه بعد ان سلم انّ معناه أنّه لم یوجد معه کیف یفرض انّ معناه لیس کذلک بل شیء آخر.

المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم: هذا ان يكون للزّمان زمانٌ آخر.

قال: و الفرقُ بانّ الزّمان متقضّ لذاته، فلذلک استغنت القبليّة و البعديّة العارضتان له عن زمان آخر و لم تستغن القبليّة و البعديّة العارضتان لغيره عنه، ليس بمفيدٍ لوجهين: الاوّل، انّ أجزاء الزّمان ان كانت متساوية في الماهيّة، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر، و لم تكن كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيّة، فيكون الزّمان غيرُ متّصل، بل مركّباً من آنات. الثاني، انّ تجويز وجود قبليّة و بعديّة لا يُوجدان معاً في جُزئين من الزّمان، من غير زمان يغايرهما، يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غيرِ زمان يغايرُهما.

قال: و ايضاً ان قيل في الفرق، انّ القول بالقبليّة و البعديّة يُمكن مع القول يكون كلّ جزء من الزّمان مسبوقاً بجزءٍ آخر، و لا يُمكن مع القول بحادثٍ هو اوّل الحوادث لانّه يُنافي الاشارة الى ما هو قبل اوّل الحوادث، أُجيب بانّ معنى قولنا: اليوم متأخّرٌ عن امس، ليس هو انّه لم يوجد معه، لانّ اليوم، لم يوجد ايضاً مع الغد، و ان سلّمنا انّ معناه انّه لم يوجد معه كانت هذه المعيّة اضافةٌ عارضةٌ لهما مُغايرةٌ لذاتيهما، فكان المعقول منه انّ اليوم، ما حصل في الزّمان الّذي حصل فيه الامس و حينئذٍ يعود السّؤال، و ان لم يكن معناه انّه لم يوجد معه، بل كان معناهُ انّه لم يوجد معه، بل كان معناه انّه لم يوجد حين كان امس فلفظة «كان» مُعشرةٌ بمضيّ زمان، و ذلک يقتضي ان يكون ايضاً للزّمان آخر.

ـ قال: و القولُ بمعيّة الزّمان للحركة ايضاً يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزّمان في زمان آخر.

فالأُولى ان يقال: كما ذكره الامام، لا نُسلّم انّ معنى قولنا اليوم متأخرٌ عن الامس، انّ اليوم، لم يوجد مع الامس و الّا لكان اليوم متأخراً عن الغد، لانّه لم يوجد معه، بل معنى ذلک انّ اليوم، لم يوجد حين كان امس. و لفظة «كان»، مشعرةٌ بزمان مضى فيكون للزّمان زمان. سلّمنا انّ معناه انّ اليوم، لم يوجد مع امس، لكن المعيّة اضافةٌ و الاضافةٌ متأخرةٌ عن المضافين، فلا يكون المعيّة نفس امس، بل ليس معناه الّا انّ اليوم يوجدُ في زمانٍ لم يوجد امس فيه، فيكون للزّمان زمان. و بهذا البيان، يلزم ان يكون للزّمان الّذي مع الحركة، زمانٌ آخر، م.

ـ و الجوابُ[۱] انّ الزّمان لیس له ماهیّة غیر اتّـصال الانـقضاء و التـجدّد. و ذلک

---

۱ - قوله: «و الجوابُ»، تحریرُ الجواب، موقوفٌ علی مقدّمة و هی: انّ الموجود الغـیر القـارّ الذّات، لا شکّ انّ اجزائه لا یجتمع فی الوجود معاً، فیکون بعضها قبل و بعضها بعد. فمنه مـا یحکم العقل بتقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها بمجرّد تصوّر تلک الاجزاء من غیر ملاحظة أمرٍ آخر و هو الزّمان فانّه اذا فرض له أجزاء لا یکون تلک الاجزاء الّا یوماً و اسماً، و حکم العقل بانّ الیوم متأخرٌ و الامس متقدّم لا یتوقّف علی ملاحظه أمر آخر غیر مفهوم الیوم و الامس، بـل مجرّد تصوّرهما کافٍ فی ذلک.

و منه ما حکم العقل، بتقدّم بعض اجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ عـلی مـلاحظه شـیء آخـر، کالحرکة فانّ کل جزء یُفرض منها، یعقل متقدّماً و مُتأخراً، و انّما یحکم العقل بتقدّمِهِ و تأخّره بواسطه وقوعه فی زمانٍ متقدّم او متأخر.

اذا تمهد هذه المُقدّمة فنقول: الزّمان متّصلٌ واحدٌ غیر قارّ الذّات لا وجود لاجزائه بالفعل. و اذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخر بعضها و تأخّر بعضُها لیسا أمرین موجودین عارضین لهما بسببهما صار بعضها مُتقدماً و البعض الآخر مُتأخراً کالسّواد و البیاض العارضین للجسم، حتّی صار بسببهما اسود و ابیض، فلیس معنی قولنا: التّقدّم و التّأخر عارضان لاجزاء الزّمان بحسب ذاته، انّ اجزاء الزّمان موجودةٌ فی الخارج، و القبلیّة و البعدیّة أمـران مـوجودان فـی الخارج، عارضان لاجزاء الزّمان تلک الاجزاء یقتضیهما اقتضاء العلّة للمعلول، بل معناهُ انّا اذا تصوّرنا حقیقة الزّمان لم نحتج فی تصوّر تقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها، بل فی التّصدیق بانّ بعض الاجزاء مُتقدّم و البعض الآخر متأخّر الی تصوّر غیر حقیقة الزّمان، بخلاف الزّمـانیات کالحرکة، فانّ تصوّر اجزائها، لا یکفی فی تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض بل انّـما یـتصوّر مُتقدماً او مُتأخراً لوقوعه فی زمان متقدّم أو متأخر و لهذا لا یقفُ السّؤال الّا عند الوصول الی الزمان. فاذا قیل: لم تقدّم الحادث الفلانی علی ذلک الحادث؟ فیُقال مثلاً: لانّ هذا الحارث، وقع فی واقعة زید و ذلک الحادث وقع فی واقعة عمرو، و کانت واقعة زید، سابقةٌ علی واقعة عمرو، فان رجع و قال: لم کانت تلک الواقعة سابقة؟ یقال: لانّهما کانت امس و هذه کانت الیوم، فوقف السّؤال قطعاً.

و بهذا التحقیق، ظهرَ جواب الامام حیث قال: اجزاءُ الزّمان، ان تساوت، استحال ان یـقتضی بعضها التّقدم و بعضها التّأخر.

لانّا نقول: هذا انّما یکون لو کانت اجزاء الزّمان موجودةٌ فی الخارج و یکون بعضها علة للتّقدم و

الاتّصال لا يتجزّىء الّا فى الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، و ليس فيه تقدّم و لا تأخّر قبل التجزئة.

ثمّ اذا فُرض له أجزاءٌ بسببهما متقدّماً و متأخراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذى هو حقيقة الزّمان، يستلزم تصّور تقدّم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشىءٍ آخر. هذا معنى لحوق التّقدّم و التأخّر الذّاتيّين به. و امّا ما له حقيقة غيرُ عدم الاستقرار، يُقارنها عدم الاستقرار كالحركة و غيرها، فانّما يصيرُ متقدّماً و متأخّراً بتصوّر عروضهما له و هذا هو الفرق بين ما يلحقُهُ التّقدم و التّأخر لذاته و بين ما يلحقُهُ بسبب غيره، فانّا اذا قُلنا اليوم و امس، لم نحتج الى ان نقول: اليوم، متأخرٌ عن امس، لانّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التّأخر، امّا اذا قُلنا: العدم و الوجود، احتجنا الى اقتران معنى التّقدّم باحدهما حتّى يصيرُ متقدّماً. و امّا المعيّة:

فمعيّةُ ما هو فى الزّمان للزّمان، غير المعيّة شيئين يقعان فى زمان واحد، لانّ الاولى، تقتضى نسبةً واحدةً لشىءٍ غير الزّمان الى الزمان و هى متى ذلک الشىء، و الأُخرى تقتضى نسبتين لشيئين، يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد و هو زمانٌ ما. و ذلک لا يحتاج فى الأُولى الى زمانٍ يُغايرُ الموصوفين بالمعيّة، و يحتاجُ فى الثّانية.

بعضُها علة للتّأخر، و ليس كذلک. فليس معنى عروض التّقدّم و التّأخر لاجزاء الزّمان الّا حكم العقل بتقدّم بعضها و تأخّر البعض بمجرّد تصوّر الاجزاء لعدم الاستقرار و كون ماهيّتها هى عدم، و علم هذا انّ الشّارح اختار فى جواب النّقض المذكور، الفرق الاوّل، و دفع جواب الاوّل من جوابيه، و لم يتعرّض للجواب الثّانى لظهور اندفاعِهِ ممّا تقدّم، فان القبليّة و البعديّة الّلتين لا تجتمعان، لابُدّ ان يكونا بحسب الزّمان، امّا فى اجزاء الزّمان فبحسب الزّمان الّذى هو نفس القبل و البعد، و امّا فى غيره، فبحسب الزّمان المحيط بالقبل و البعد.

و امّا حديث المعيّة، فمعيّة الحركة للزّمان، غيرُ معيّة الشّيئين للزّمان، فانّ معيّة الحركة للزّمان، هى متى الحركة، اى كون الحركه فى الزّمان و معيّة الشّيئين للزّمان، هى كون متى احدهما عين متى الآخر، اى كونها فى زمان واحد. و المعيّةُ الاولى لاحتاج الى زمانٍ خارجٍ عن المعيّن، بخلاف الثّانية، فانّه لا يلزم من كون الحركة فى زمانٍ كون الحركة و الزّمان فى زمان.

* اشارة *

«و لانّ التّجدّد لا يُمكن الّا مع تغيّر حال، و تغيُّر الحال، لا يُمكن الّا لذى قوّة تغيّر حال، اعنى الموضوع، فهذا الاتّصال اذن متعلّقٌ بحركة و متحرّك، اعنى بتغيّر و متغير، لا سيّما ما يكن فيه ان يتّصل و لا ينقطع و هى الوضعيّة الدّوريّة. و هذا الاتّصال يحتملُ التّقدير فانّ قبلاً قد يكون ابعد و قبلاً قد يكون اقرب، فهو كم مقدّر للتّغيّر. و هذا هو الزّمان و هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان.»

يُريد بيان ماهيّة الزّمان[۱] و تقديره، انّ التّجدّد و التّصرُّم الّلذين نبّه على وجودهما فى الفصل المتقدّم، لا يُمكن ان يوجد الّا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يُمكن ان يكون الّا لشىءٍ يصّحُ منه التّغيّر و هو الموضوع، لانّ التّغيّر عرضٌ و العرضُ لا يوجدُ الّا فى موضوع. فهذا الاتّصال، اذن متعيّنُ الوجود بتغيّر هو عرض، و متغيّر هو جسم يحلّ التغيّر فيه. و مثل هذا التغيّر الواقع لا دفعة يسمّى حركة، فهذا الاتّصال، متعلّقُ الوجود بحركة و متحرّك و البيان المذكور فى الفصل السابق، قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقاً بزمان، و كُلّ زمان له اوّل، فهو حادثٌ، فاذن هو مسبوقٌ بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلک، وجوب كون الزّمان متصّلاً لا الى اوّل، و الحركات المُستقيمة لا يمكن ان تتصّل لا الى اوّل، لوجوب تناهى الامتدادات، و لما سيأتى فى النّمط السادس.

فاذن، الزّمانُ يتعلّق بحركةٍ يمكنُ ان تتصّل و لا تنقطع و هى الوضعيّةُ الدوريّة. و هذا الاتّصال، يحتملُ التّقدير كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكمّ و من النّوع المتصّل، فالزّمان

---

۱ - قوله: «يُريد بيان ماهيّة الزّمان»، قد علمت انّ قبل كُلّ حادث امراً متجدداً مُتصرّما. و التّجدّد و التّصرم، لا يخلوان من تغييرٍ، فالتّغييرُ هيهُنا لا يكون الّا على سبيل التّدريج و هو الحركة. و الحركةُ لابُدّ لها من متحرّك، فالزّمان يتعلّق بحركة و جسمٍ متحرّک. ثمّ انّ كُل زمان فُرض، فهو حادث، و كُلّ حادث، فقبله زمان، و كُلّ زمانٍ قبلهُ زمانٌ آخر، فالزّمان متّصلٌ لا الى اول، فهو لا يتعلّقُ بحركةٍ مستقيمةٍ لوجوب انقطاع الحركات المُستقيمة، بل بالحركة المُستديرة و هو يحتملُ التّقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُستديرة و هو محتملُ التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُنطبقة نهايتها على بداية الحادث، من انّ القبل من نصف الحركة اقرب و انقص، و من ابتداء الحركة ابعد و ازيد، م.

كمٌّ يقدّر التّغيّر، أعنى الحركة و هذه ماهيّته.

و عند تبيّنها، صرّح بتسميتِهِ فقال:«و هذا هو الزّمان»، ثمّ ذكر تعريفه فقال: «و هو كميّةُ الحركة، لا من جهة المسافه[1]، بل من جهة التّقدّم و التأخّر الّلذين لا يجتمعان» و ذلک لانّ للحركة كميّةٌ من جهة المسافة، فانّ الحركة تزيدُ بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها، و كميّةٌ من جهة الزّمان لانّ الحركة تزيدُ بزيادة الزّمان و تنقص بنقصانه. و للمسافةِ أجزاءٌ يتقدّمُ بعضها على بعض تقدّماً وضعيّاً يوجدُ المتقدّم و المتأخّر مجتمعين فى الوجود و الحركة تتجزّىء بتجزئة المسافة و يصيرُ بعضها متقدّماً و بعضها متأخّراً بازاء تقدّم اجزاء المسافة و تأخّرها، الّا انّ المُتقدّم و المتأخّر منها لا يجتمعان، بخلاف المتقدّم و المتأخّر من المسافة.

و الزّمانُ هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره هيهُنا.

---

١ - قوله: «و هو كميّة الحركة لا من جهة المسافة»، الحركةُ لا يقبل الزّيادة و النّقصان لذاتها، بل لمسافة او زمان، فانّا لو فرضنا حركتين احدهما فى فرسخ و الأُخرى فى فرسخين، و لا ينظر الى المسافة و الزّمان، و لا يعلم طول احديهما و قصر الأُخرى فكميّةُ الحركة انّما هى من جهتين من جهة المسافة، و من جهة الزّمان: امّا من جهة المسافة فلانّها كمٌ ينطبق عليها الحركة.
فالحركةُ الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة. فيعرض لها الكميّة بحسب المسافة. و لسنا نقول: انّ للحركة كميّةٌ عرضية و للمسافة كميّةٌ أُخرى بل كميّةُ الحركة هى كميّة المسافة و انّما الزّيادة و النقصان، يعرضان الحركة للكميّة المسافة كما فى السّواد الحال فى الجسم.
و امّا من جهة الزّمان، فلانّه كمٌ ينطبق على الحركة، حتّى انّ الحركة فى نصف الزّمان نصف الحركة فى كُلّ الزّمان، فلّما كان الزّمان كميّة الحركة و كميّةُ الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهةُ التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، ضرورة أنّ المسافة ينقسمُ الى متقدّم و متأخّر فى الوضع، يجتمعان معاً فى الوجود. و جهةُ الزّمان جهة التّقدّم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فالزّمان كميةُ الحركة لا من جهة التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، فانّها جهة المسافة. و الزّمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة، بل من جهة التّقدم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فانّها جهة الزمان، م.

و قد قال فی «الشفا»[1] بهذه العبارة:

و انت تعلم انّ الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متقدّمٍ و متأخّرٍ و انّما یوجد فیها المتقدّم، ما یکون منها فی المتقدّم من المسافة، و المتأخّر ما یکون منها فی المتأخّر من المسافة، لکنّهُ یتبع ذلک انّ المُتقدّم للحرکة لا یُوجد مع المتأخّر منها کما یوجد المتأخّر و المتقدّم من المسافة معاً، فیکون للتقدّم و التأخّر للحرکة خاصیّةٌ یلحقهما من جهة ما هما للحرکة، لیس من جهة ما هما للمسافة و یکونان معدودین بالحرکة، فانّ الحرکة باجزائها تُعدّ المتقدّم و المتأخّر، فتکون الحرکة لها عددٌ من حیث لها فی المسافة تقدّم و تأخّر، و لها مقدارٌ ایضاً بازاء مقدار المسافة. و الزّمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزّمانُ عدد الحرکة، اذا انفصلت الی متقدّم و متأخّر لا بالزّمان، بل فی المسافة و الّا لکان البیان تحدیداً بالدّور.

هذه عبارته و غرضُهُ بیان هذا التّحدید الّذی ذکره القُدماء و غرضی من ایراده، هذه

---

۱ - قوله: «و قد قال الشیخ فی الشفاء»، التّقدم و التّأخر فی الحرکة تابعان، امّا للتّقدم و التأخر فی المسافة، او للتّقدم و التّأخر فی الزّمان. فکما انّ المسافة اذا انقسمت الی متقدّم و متأخر، انقسمت الحرکة بحسب ذلک الانقسام الی متقدّم و متأخر، کذلک الزّمان اذا انقسم الی متقدّم و متأخر انقسمت الحرکة الی متقدّم و متأخر بحسب ذلک ایضاً حتّی انّ المتقدّم من الحرکة هو ما حصل فی المتقدّم من المسافة و الزّمان، و المُتأخر من الحرکة ما یحصل فی المتأخر من المسافة أو الزّمان، لکن المُتقدّم و المتأخرّ من المسافة، یجتمعان معاً فی الوجود من الحرکة و من الزّمان لا یجتمعان، فیکون للتّقدّم و التّأخّر فی الحرکة خاصیّةٌ من جهة ما هما، ای التّقدم و التّأخر للحرکة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلک الخاصیة کونهما لا یجتمعان و یکونان، ای المُتقدّم و المُتأخر معدودین بالحرکة، فانّا نعد المُتقدّم و المُتأخر بحسب اجزا الحرکة، حتّی انّ الحرکة اذا تجزّأت فهُما کانت اکثر کان عدد المتقدّم و المُتأخر اکثر، و ان کانت اقلّ کان عددُهما اقل. فعددُ الاجزاء المُتقدّمة و المتأخرة من الحرکة هو الزّمان، کما انّ الحرکة اذ اتّصلت، کان مقدارها الزّمان، فالزّمان عدد الحرکة اذا انقسمت الی متقدّم و متأخر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزّمان. و هذه النّکتة الاخیرة اشارةٌ الی انّ الشیخ عرف هیهُنا الزّمان بالتّقدم و التّأخر فی المسافة لا فی الزّمان، لئلا یلزم الدّور، بخلاف ما فی «الاشارات»، فانّه قال: من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذین لا یجتمعان و لیس هذا الّا التّقدّم و التّأخر الزّمانیین. فهو مستلزمٌ للدّور. فقد تسامح فی «الاشارات»، بخلاف ما فی «الشفاء»، م.

النّكتة الاخيره.

* اشارةٌ *

«كُل حادثٍ، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلاً و ليس هو قدرةُ القادر عليه و الّا لكان اذا قيل في المحال: انّه غير مقدورٍ عليه، لانّه غير ممكن في نفسه.

فقد قيل: انّهُ غير مقدور عليه، لانّه غير مقدور عليه، و انّه غير ممكنٌ في نفسه، لانّه غير ممكن في نفسه، فبيّن اذن انّ هذا الامكان، غير كون القادر عليه قادراً عليه، و ليس شيئاً معقولاً بنفسه، يكون وجوده لا في موضوع، بل هو اضافيٌّ، فيفتقر الى موضوع. فالحادثُ تتقدّمه قوّة وجود و موضوع.»

يُريدُ بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادّة[1] و تقريره انّ كلّ حادث فهو قبل

---

١ - قوله: «يُريد بيان كون كُلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادةٍ»، الحادثُ قبل وجودِهِ، امّا ان يكون ممكناًان يوجد، او ممتنعاً ان يوجد، و الممتنعُ اَن يوجد، لا يوجد و لو وُجد، لزم الانقلاب، فهو قبلَ وجوده، ممكنٌ ان يوجد، فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه، لانّ القدره معلّلةٌ بامكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود، نفس القدرة، لزم تعليل الشّيء بنفسه، و ايضاً امكان الوجود امرٌ للشّيء في نفسه، و كونه مقدوراً بالقياس الى القادر.

لا يُقال: سيجيء انّ الامكان امرٌ اضافيٌ و هو ينافي القول بانّه امر للشّيء في نفسه، لانّا نقول: المُراد انّ الامكان امرٌ للشيء، لا بالقياس الى القادر، فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذٍ امّا ان يكون جوهراً لا في موضوع، او عرضاً في موضوع، و الاوّلُ باطلٌ لانّه امرٌ اضافي و الامورُ الاضافية، لا يكون جوهراً، فهو اذن عرضٌ موجودٌ في محل، ان قيس اليه فهو موضوعٌ له، و ان قيس الى الحادث، فهو مادّةٌ ان كان صورة، و موضوع ان كان عرضاً. فقد بان انّ كلّ حادث، فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوّة الوجود، و مادة و هي موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليك، انّ المُقدّمة القابلة بانّ الامكان، ليس نفس القُدرة، لو حذفت من البيين، لتمّ البيان دونها الّا انّه لمّا كانت القدرة سابقة على وجود الحادث، كما انّ الامكان سابقٌ عليه، فرُبما يذهب الوهم الى انّه هي. فاوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في برهان الزّمان و كانّ الاوّل، فلا نسلّم انّ كُلّ حادثٍ قبل حدوثِهِ، ممكن الوجود.

قوله: «انّ كُل حادث، فهو قبل وجوده امّا ممكن الوجود، او ممتنع الوجود»، قلنا: لا نسلّم الحصر و هو ظاهرٌ و ان كان الثّانى، فلا نسلّم احتياجه الى محل غير الممكن، بل من المحال ان يقوم بغير الممكن و الّا لكان الممكن فى نفسه غير ممكن.

اجاب عنه بقوله: «و اعلم انّ كُل امكان»، و هو تفصيلُ ما ذكره الشيخ فى «الشفاء» و تقريره: انّ المُراد، الامكان الذّاتى و هو محتاجٌ الى محل غير الممكن، لانّ الامكان الذّاتى هو بالقياس الى الوجود. و الوجود امّا بالذّات او بالعرض. و الوجود بالذّات هو كون الشىء فى نفسه، و الوجودُ بالعرض، هو كون الشّىء شيئاً آخر، كوجود الجسم ابيض. فالممكنُ ان يوجد، امّا يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يمكن ان يوجد فى نفسه. فان كان يُمكن ان يوجد شيئاً آخر، فلأبدّ فى وجوده، من ذلك الشّىء حتّى يُمكن ان يكون شيئاً آخر.

كما يُقال: الجسمُ يمكن ان يكون أبيض، لانّ الامكان منّا اضافة الى وجود الابيض و هو وجودٌ للجسم بالعرض، لانّه كون الجسم شيئاً آخر. و هكذا ما يقال: الجسمُ يُمكن ان يوجد له البياض، فليس معناهُ الّا انّ الجسم، يُمكن ان يكون موجوداً آخر و هو ابيض.

و الغرضُ من قوله: فهو يكون للشىء بالقياس الى وجود شيءٍ آخر له او بالقياس الى صيرورتِهِ موجوداً آخر، التعبيرُ عن معنى الموجود بالعرض، بعبارتين متقاربتى المعنى، فانّ احديهما، انّ الوجود بالعرض، هو ان يوجد شىءٌ آخر و ثانيهما، ان يوجد شىءٌ شيئاً آخر. و لا شكّ انه متى وجد شىءٌ لشىءٍ، يصيرُ بحسب وجوده له شيئاً آخر و بالعكس.

و كما يُمكن ان يقال: الماءُ يُمكن ان يصير هواء، فانّ الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائيّة للمادّة المائيّة و هو وجودٌ لها بالعرض. و كما يُقال: المادّةُ يُمكن ان تكون موجودةً بالفعل، اى يُمكن ان يوجد لها الصّورة، فالامكان بالقياس الى وجود الصّورة للمادّة الّذى هو وجود للمادّة بالعرض، لا وجودها فى نفسه. فهذه الامكانات يستدعى شيئاً، حتّى يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يوجد له شىءٌ آخر و هو موضوع موجود معها. هذا فى الامكان، بالقياس الى الوجود بالعرض.

و امّا الممكن، ان يوجد فى نفسِهِ، فهو امّا بحيث متى وجد كان موجوداً فى غيره او مع غيره، و امّا بحيث متى وجد، كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه و بين غيره. و ان كان بحيث متى وجد، كان قائماً بغيره او مع غيره، فهذا الممكن، ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً، ان يوجد، لكنّه اذا كان موجوداً، لا يوجد الّا فى غيره، او مع غيره. فلمّا امكن ان يوجد قبل حدوثه قائماً بغيره او مع غيره (و انّما يُمكن ان يوجد قائماً بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير،

ضرورة انّ ذلک الغیر لو کان معدوماً لامتنع قیامه به او معه)، فیکون ذلک الغیر، موجوداً مع امکان وجوده و هو موضوعه.

و قوله: و یکون موضوعه حامل وجود ذلک الشّیء، انّما یصحُّ فی الحادث الّذی یوجد فی شیء. امّا الذی یوجدُ مع الشّیء فموضوعُهُ لیس بحامل وجوده، لانّ موضوعه ذلک الشیء، و هو لیس بحامل وجوده. و ان کان بحیث متی وجد، کان قائماً بذاته من غیر تعلّق بغیره، امتنع ان یکون حادثاً اذا لو کان حادثاً لکان له قبل حدوثه امکان وجود لیس بالعرض و الّا لکان له موضوع. فیکون الممکن مسبوقاً بموضوعٍ یتعلّقُ به امکانه. و التّقدیرُ ان لا علاقة بینه و بین موضوعٍ ما من الموضوعات.

فیلزمُ ان یکون امکان وجوده جوهراً قائماً بذاته، لکنّه مضافٌ و لا شیء من المُضاف بجوهر، فهذا الممکن امّا ان یمتنع ان یوجد او یکون موجوداً دائماً. فقد ظهر انّ امکان وجود الحادث، امّا امکان وجوده بالعرض و هو امکان وجود شیء لشیء، او امکان وجوده بالذّات و هو امکان وجود شیءٍ فی الاشیاء، او مع شیء و ایاً ما کان، فهو محتاجٌ الی موضوع موجود معه.

و بالتّفضیل: الاشیاءُ الحادثة، امّا اعراض، او صور، او مُرکّبات، او نفوس. فالاعراض و الصّور، امکانُ وجودهما، هو امکان وجودهما فی جسم او مادة و امکان وجود المُرکّبات، هو امکان وجود صورها فی موادها و امّا امکان النفوس، فامکان وجودها متعلقة بما یصلح ان یکون آلةً لها فی الاستکمال و جمیع هذه الامکانات، محتاجةٌ الی موضوع موجود معها و هوالمطلوب.

و انت بادنی تأملٍ، تعلم انّ القسم الاوّل، یرجعُ الی الثانی و بالعکس. فقد کفی احدهما فی البیان. فان قیل: لو کان هذه الامکانات الّتی هی قبل وجود الحادث امکانات ذاتیة لم یختلف بالقُرب و البُعد، لکنّها یختلفُ بالقُرب و البُعد. فانّ امکان وجود النّفس ـ مثلاً ـ بالقیاس الی الهیولی ابعد، و بالنّسبة الی العناصر بعید و الی المعادن فیه بعدٌ، و الی مادّة النّبات فیه قرب، و الی النُّطفة اقرب، ثمّ الی العلقة، ثم الی المُضغة، ثمّ الی اللحم. فامکان الحادث قبل وجوده، یختلف فلا یکون امکاناً ذاتیاً.

اجاب بقوله: و امکانات هذه الاشیاء. و تحریرُ الجواب، انّه قد ظهر انّ کُلّ واحدة من هذه الامکانات ،هو امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ او معه. و له اعتباران:

احدهما، من حیث تعلّقه بالشّیء الخارجی و بهذا الاعتبار، اذا قارن العدم، یسمّی قوّةً یختلفُ قرباً و بُعداً و یکون قول الامکان، علی مراتبها بحسب التّشکیک للاختلاف بالقُرب و البُعد. و لا

شکّ انّ ذلک لا یکون الّا بحسب اختلاف استعدادات، متعاقبةً على ذلک الموضوع. فالامكان الذّاتى ايضاً يختلفُ من حيث تعلّقه به.
و ثانيهما، من حيث وجوده فى نفسه و بهذا الاعتبار، امرٌ لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها، لا يختلفُ اصلاً، كالوجوب و الامتناع. فقد علمت انّ عدم اختلاف المُمكن، بالنظر الى ذاته، لا يُنافى اختلافه نظراً الى وجود موضوعه.
بقى على الاستدلال منعٌ و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود، لكان امكان وجوده امّا جوهراً و امّا عرضاً. و انّما يكون كذلک، لو كان موجوداً فى الخارج و هو ممنوعٌ.
و جوابه، أنّه لمّا ثبت أنّ هذا الامكان، هو امكان وجود شىءٍ فى شىءٍ، فلا يخلو امّا ان يكون موجوداً فى الخارج، او لا يكون. و اياً ما كان، كان محتاجاً الى موضوع موجود فى الخارج، امّا اذا كان موجوداً فظاهرٌ، و امّا اذ الم يكن موجوداً، فلانّه متعلقٌ بالامر الخارجى. فمن حيث تعلّقه به، يستدعى وجوده فى الخارج، كما فى بحث التّقدّم و التّأخر.
وهذا الجواب و ان كان يفيدُ الشارح فى دفع اشكالات الامام، لكنّه لا يتمّ فى التعليل، لانّ المنع، ينتقل الى مقام آخر و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث له قبل وجوده امكان وجود شىء فى شىء. و انّما يكون كذلک، لو كان كُلّ حادث، لا يوجد الّا فى شىء. و بيانُهُ ـ كما ذكره ـ يتوقّفُ على كون الامكان، امّا عرضاً او جوهراً. و هو اول المسئلة.
لا يقال: كُلّ حادث، فهو يوجد فى شىء او مع شىء، لانّ ما لا يوجد كذلک، لا يكون حادثاً و الّا امكن وجوده قبل حدوثه، لكن متى وجد، لا يوجد الّا جوهراً قائماً بذاته من غير تعلّق بغيره. فلو امكن وجوده قبل حدوثه، لامكن وجوده قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، و انّما يُمكن قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، لو كان موجوداً، ضرورة أنّه لو كان لم يكن موجوداً، لامتناع ان يكون جوهراً قائماً بذاته. فليزم ان يكون قبل وجوده موجوداً، هذا خلفٌ. و اذا ثُبت انّ كُل حادث، لا يوجد الّا فى شىءٍ أو مع شىءٍ، فلا يكون امكانه الّا امكان وجود شىءٍ فى شىءٍ او معه و هو المقصود، لانّا نقول: المُمتنعُ، هو ان يكون بشرط العدم، لا فى وقت العدم، فيمكن ان يكون جوهراً قائماً بذاته، قبل وجوده و ان لم يُمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده. و هذا المنع، واردٌ على الشّقّ الاوّل ايضاً، فانّ المُمتنع هو القيام بالغير، بشرط عدمِهِ لا فى وقته. فيمكن ان يوجد الغير و يقوم به.

قال الشيخ في «الشفاء»: لمّا ثبت انّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود، فامكان وجوده، لابُدّ ان يكون امراً موجوداً، فانّه لو لم يكن امراً موجوداً، لم يكن للحادث امكان وجود، فلايكون الحادث ممكن الوجود.

و فيه نظرٌ، لانّا نقول: لا نسلّم انّ امكان الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يكن الحادث ممكنُ الوجود، و انّما يكون كذلک، لو لزم من انتقاء مبدء المحمول انتقاء الحمل الخارجي و هو ممنوعٌ، لانّ العمى، ليس بموجودٍ في الخارج و زيداً عمى في الخارج.

و الأُولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى، بان يُقال: لا شکّ في امكان الحادث، فامكانُه امّا ان يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدء، أو لا، فان كان كافياً، يلزم قدم الحادث و هو محالٌ، و ان لم يكن كافياً، بل توقّف فيضانه على شرطٍ، فذلک الشّرطُ امّا ان يكون قديماً او محدثاً، لا سبيل الى الاوّل و الّا لزم قدم الحادث و الشّرط المحدث، يتوقفُ ايضاً على شرط محدث آخر و هكذا الى غير نهاية.

ثمّ انّ وجود الحادث، امّا ان يتوقّف على وجود تلک الشّروط الغير المُتناهية، و هو محالٌ و الّا لزم التّسلسل في امور موجودة مُترتبة، او على عدمها، فامّا ان يكون مطلق العدم و هو ايضاً محال و الّا لزم قدم الحادث، او عدمها اللاحق، فكُلّ شرط، يكون معدّاً، لانّا لا نعنى بالمُعدّ الّا ما يكون الشّيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في اوساط الاحياز، فانّه لابُدّ منه، لكونه في منتهى الاحياز، لا بمعنى انّ الكون في المنتهى، لا يكون الّا اذا كان في الوسط و الّا لزم كون الجسم في مكانين معاً و هو محالٌ، بل بمعنى انّه يكون في الوسط و ينعدمُ فيه، حتّى يُمكن ان يكون في المنتهى. فهذه الشّروط المُتسلسلة، كلّما تتنازل، يقرب وجود الحادث الى افاضة العلّة. فلابُدّ ان يحدث، بحسب حدوث شرط شرط حالة مقرّبة للحادث الى ايجاد العلّة، فتلک الحالة المُقرّبة، لا يكون قائمةً بالحادث، لانّه غير موجود بعد، بل بموجود آخر و ذلک الموجود، امّا ان يكون له تعلّقٌ بذلک الحادث او لا، و الثاني ضروريٌّ البطلان. فتعيّن الاوّل و هو الذى سميّت مادة. و تلک الحالة المقرّبة امكاناً استعدادياً.

ـ و سئلت بعض العلماء: لم تزول الاستعدادت عند حصول الوجودات؟ فقال: الاستعدادُ النّاقص يزول، و امّا الاستعداد التّام، فلا يزول و هذا مثل النّطفة، فانّها اذا حصل لها استعدادُ ان يكون علقة، وجب ان يزول عنها استعداد النّطفية، فانّه لو لم يزل عنها استعداد صورة النّطفية، لم يزل عنها صورة النّطفية، بناءً على أن افاضة الصّورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد

وجودِهِ امّا ممتنعُ الوجود، و امّا ممكن الوجود و الاوّل محالٌ، و الثّانى حقٌ، فاذن له امكان وجودٍ، قبل وجوده و ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لانّ السّبب فى كون المحال، غيرُ مقدورٍ عليه كونه غيرُ ممكن فى نفسه، و السّبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً فى نفسه و الشّىء لا يكون سبباً لنفسه. و ايضاً كونه ممكناً أمر له فى

صورةالعُلقة، فاضت عليها صورتها و كان استعداد باقياً معها، ثمّ اذا حصل لها استعداد المُضغيّة، زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها و على هذا، حتّى ينتهى الى استعداد التّام للانسانيّة.
ـ قلت: انّهم قالوا: كُلّ صورة سابقة، فهى معدّةٌ للاحقة، فالنّطفة ما لم تتصوّر بصور عدّه فى الاطوار، لم يتصوّر بالصّورة الانسانية و لا شكّ انّ الصّورة السّابقة، لا تجتمع مع اللاحقة و لمّا كانت الصّورة السّابقة هى الموجبةِ للاستعداد اللاحقة، فاذا انتفت، يجبُ انتفاء استعداد اللاحقة بالضّرورة.
قال: ليست صورةُ السّابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل اذا حصلت الصّورة السابقة و تواتر عليهاالحركات الفلكيّة و الاوضاع، يحصل بواسطتها للهيولى حالةٌ هى استعداد الصّورة اللاحقة، و فيه نظرٌ، لانّ الصّورة السّابقة، امّا أن يكون لها دخلٌ فى الاستعداد او لا، فان لم يكن لها دخلٌ اصلاً، لم يكن معدّة و ان كان لها دخلٌ، يلزم انتفائه بانتفائها.
و التّحقيقُ انّ الاستعداد مقولٌ بالاشتراک على معنيين؛ احدهما، الاستحقاق و الثانى، كيفيةٌ مقربةٌ للمعلول الى افاضة العلة، فاستحقاق الوجود، يبقى مع بقاء المعلول قطعاً و امّا الكيفيّة المُقرّبة فهو منفيةٌ عند الحدوث لما تحقّق.
و من محققى هذا الفنّ من سمعته يقول: انّ للمُعدّ عدمين؛ عدمٌ سابق، و عدمٌ لاحق، كما انّ لزيدٍ عدمين، عدمٌ سابقٌ ازلى، و عدمٌ لاحقٌ اذا مات، فالمعلول يتوقّفُ على عدم المُعدّ اللاحق و الشّرط قسمان؛ شرطٌ معدّ و هو ما لا يجتمع مع المشروط، و شرطٌ غير مُعدّ و هو ما يجتمع معه.
و تحقيق الاعداد، تقريبُ تأثير العلّة الى المعلول. و الاعداد بالفارسيّة: «آماده گردانيدن، يعنى مادّه را از جهت تأثير مؤثر آماده مى‌گرداند». و لا شک أنّ المُعدّ، يقرّب الى الوجود، فانّ أمس مقرّبٌ لليوم. فلو لم يوجد امس، لم يوجد اليوم، فالمُعدّ يُحدث فى المادّة، كيفيةٌ استعداديةٌ لكنّها لا يبقى مع المعلول، حتّى اذا وجد المعلول انتفت الكيفيّة الاستعدادية و انّما أطنبنا فى هذا المقام و لم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانّه مثار الاوهام و مزال الاقدام،

م.

نفسه، و كونه مقدوراً عليه امر له بالقياس الى القادر عليه.

فاذن، كونه ممكناً هو امرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه. و هذا الامكان، ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لانّ الامكان، يكون لشيء بالقياس الى وجوده، كما يقال: البياض يمكنُ ان يوجد، او بالقياس الى صيرورتِهِ شيئاً آخر، كما يُقال: الجسمُ يُمكن ان يصير ابيض، فاذن هو امرٌ معقولٌ بالقياس الى شيء آخر. فهو امرٌ اضافيّ و الامورُ الاضافيّة، اعراض و الاعراضُ لا توجد الّا في موضوعاتها. فاذن، الحادث يتقدّمه امكان و موضوع و ذلك الامكان قوّةٌ للموضوع بالنّسبة الى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوّة وجود.

و الموضوع موضوعٌ بالقياس الى الامكان الّذى هو عرضٌ فيه، و موضوعٌ بالقياس الى الحادث، ان كان عرضاً و مادّةٌ بالقياس اليه، ان كان صورةً. فهذا تقدير ما فى الكتاب.

و اعلم انّ كلّ امكان فهو بالقياس الى وجود، و الوجود امّا بالعرض، كوجود الجسم الابيض، و امّا بالذّات كوجود البياض.

و امّا الامكان، بالقياس الى وجودٍ بالعرض، فهو يكون للشّيء بالقياس الى وجودِ شيءٍ آخر له، أو بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يُقال: الجسمُ يمكن ان يكون ابيض، او يوجد له البياض، او يقال: الماءُ يمكن ان يصير هواء و المادّةُ يمكن ان يصير موجودةً بالفعل و ظاهر انّ جميع هذه الامكانات، محتاجةٌ الى موضوع موجود معها و هو محلّها.

و امّا الامكان بالقياس الى وجود بالذّات، فيكون للشيء بالقياس الى وجوده و لا يخلو امّا ان يكون ذلك الشيء ممّا يوجد فى موضوع، او فى مادّة، او مع مادّة كما يُقال: البياضُ يمكن ان يوجد او يكون، و كذلك الصّورة و النّفس و حكم هذا الامكان فى الاحتياج الى موضوع، حكم القسم الاوّل. و يكون موضوعه، حامل وجود ذلك الشيء.

و امّا ان لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقه له بشيء من الموضوع و المادّة. و مثل هذا الشيء، لا يجوزُ ان يكون محدثاً لانّه لو كان مُحدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة، كما مرّ.

و امكانه لا يُمكن ان يتعلّق بموضوعٍ دون موضوعٍ، اذ لا علاقة له بشيءٍ، فيلزم ان يكون جوهواً قائمابنفسه و لكنّ الجوهر من حيث ماهيّته، لا يكون مُضافاً الى الغير، و الامكان مضافٌ، فلا يكون الامكان هو حقيقةُ ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو

عارضٌ له و قد فرض غيرُ عارض لشىء، هذا خلفٌ.

و لمّا تبيّن انّ مثل هذا الشىء لا يُمكن ان يكون محدثاً، فهو ان كان موجوداً كان دائمُ الوجود، و ان لم يكن موجوداً كان ممتنعُ الوجود و قد ظهر من ذلك انّ الاشياء الحادثة، تكون امّا اعراضاً، او صوراً، او مُركّبات، او نفوساً توجد مع الموادّ و ان لم تكن حالّة فيها.

و امكانات هذه الاشياء، يكون قبل وجودها، و يعبرُّ عنها بـ«القوّة»، فيُقال: هذه الوجودات فى موادّها بالقوّة، و هى تختلف بالبُعد و القُرب، و يزولُ عنها، مع خروج الموجودات من القوّة الى الفعل، و انّما يقعُ اسم الامكان عليهابالتّشكيك.

و امّا امكان الموجودات الممكنة فى انفسها، فهى امورٍ لازمة لماهيّاتها عندَ تجرُّدها عن الوجود و العدم، بالقياس الى وجوداتها، و كذلك الوجوب و الامتناع، الّا انّ الموصوف بالوجوب، لا يُمكن ان يكون فوق واحد، و الموصوف بالامتناع، لا يُمكن ان يوجد فى الخارج، و الموصوف بالامكان، ماهيّات كثيرةٌ مختلفةٌ هى موجودات العالم باسرها و هذه الاختلافات، احوال للموصوفات فى انفسها.

فهذا، ما اردتُ تحقيقه فى هذا الموضع، لتزول الاشكالات الّتى تورد[1] هيهُنا. فظهر منه انّ قول الفاضلالشارح[2]: الشّىء قبل وجوده، نفىٌ صرفٌ، فلا يصحّ الحكم عليه

---

۱ – «نوردها»، خ.

۲ – قوله: «فظهرَ منهُ لن قول الفاضل الشارح»، قال الامام: القول بانّ الحادث قبل وجوده، ممكنُ الوجود باطلٌ، لانّ الحادث قبل وجوده، نفىٌ محض و عدمٌ صرف، فلا يصحُّ الحكم عليه بالامكان او بغيره.

ـ فان قيل: الحادثُ قبل وجوده، امّا نفىٌ محض او لا و اياً ما كان، فما ذكرتموه ساقطٌ امّا اذا لم يكن نفياً محضاً فظاهرٌ، و امّا اذا كان، فلانّه حينئذٍ يصحُّ الحكم عليه بكونه نفىٌ محضٌ.

ـ اجاب بـانّ الحكم عليه بالنّفى لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و امّا فى التّحقيق، فقبل وجود الحادث، ليس هناک شىءٌ، فلا يصحُّ الحكم عليه، ضرورة انّ الحكم يستدعى المحكوم عليه، و اذا لم يكن هناک محكومٌ عليه، استحال الحكم قطعاً، ثمّ عارضاً بانّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميزٌ عن العدم، فلا يكون نفياً محضاً. و عارض هذه المعارضة، بانّ المُمتنع يتميّزُ عن الممكن، مع انّه نفىٌ محض. و هو نقضٌ اجمالى، سهى الامام فى تسميتِهِ مُعارضة.

و جوابه: انّ الحكم على المعدومات، انّما لا يصحّ بالامور الخارجية، و امّا بالاعتبارات الذّهنية،

کالامکان و الامتناع، فيصحّ. و منشاء الخبط، عدم الفرق بين الخارجيات و الاعتباريات.
و نقول ايضاً، انّ أردتم بقولكم: الحادثُ قبل حدوثه، نفيٌ محضٌ و ليس بشيء، انّه كذلک فى العقل فهو ممنوعٌ، و ان أردتّم به انه كذلک فى الخارج فمسلّم و لكنّه لا نسلّم انه لا يصحُّ الحكم عليه بالامكان حينئذٍ و هو ظاهرٌ. ثمّ قال: لم قلتم بان الامكان أمرٌ موجود؟. و ممّا يدل على انّه ليس بموجود وجوه:
احدها، انّه لو كان موجوداً، لكان امّا واجباً أو ممكناً و هماباطلان.
و جوابه: انّ امكان الحادثِ أمرٌ اعتباريٌ فى نفسه، متعلّقٌ بشيءٍ خارجى، فله اعتباران: احدهما، من حيث انّه متعلّقٌ بشىءٍ خارجى و بهذا الاعتبار ليس بموجود فى الخارج الّا انّه يدُلّ على وجود ذلک الشّىء الخارجى، كما انّ الاعدام كالعمى امور اعتباريةٌ، لكنّها من حيث تعلّقها بموجودات خارجية، تستدعى وجود معروضاتها.
و قوله: بل هو امكانُ وجود فى الخارج، مستدرک، بل لا معنى لقوله: هو امكان، اذ تقديرالكلام هيهُنا: أنّ الامكان من حيث تعلّقه بشىءٍ خارجى، ليس بموجود و هو امكان. و من البيّن ان لا طايل تحته، و المُراد انّ لا موجود فى الخارج، هو امكان و ان كان امكان وجود فى الخارج. و هذا مأخوذٌ من قول الامام، حيثُ قال: صريحُ العقل ما قضى بوجود الامكان فى الخارج، بل بامكان الوجود فى الخارج، كما قضى بامتناع الوجود فى الخارج، لا بوجود الامتناع فى الخارج، لكن هذا المعنى، لا يتعلّقُ بحيثية تعلّق الامكان بالشّىء الخارجى. فانّا اذا نظرنا الى امكان وجود الشّىء مطلقاً كان امكان وجود فى الخارج، و ليس بموجودٍ فى الخارج.
و ثانيهما، من حيث ذاته و انّه امرٌ اعتباريٌ فى نفسه، شىءٌ من الاشياء قائم بالعقل و بهذا الاعتبار، موجودٌ فى الخارج، لانّه موجودٌ فى موجودٍ خارجى هو العقل و اذا اعتبر وجوده و نسبته الى ماهيّته، يعرض له امكان آخر، لكن لا يستلسل لانقطاع الاعتبار.
ـ لا يُقال: الامورُ الاعتباريّة، ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انّها امّا واجبةٌ او ممكنةٌ و الّا فحصولها فى العقل جهل.
ـ لانّا نقول: لا نسلّم انّها ان لم يطابق الخارج، يكون حصولها جهلاً، و انّما يكون جهلاً لو كان حصولها فى العقل، على انّها صور لامورٍ خارجية و ليس كذلک، بل حصولها فى العقل على انّها تحكام موجودات فى الخارج، أى عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث انّها فى العقل. فالعوارض العقليّة للموجودات الخارجية، غيرُ موجودة فى الخارج من حيث انّها

احکامها و عوارضها، و موجودة فی الخارج من حیث انّها محکوم علیها، ای من حیث انّها أشیاء و موجودات فی العقل، من شأنها ان یحکم علیهابشیء و یوصف بشیء.
و الحاصلُ: أنّ الامور الاعتباریة، لها حیثیتان من حیث انّها صفات الموجودات، و من حیث انّها اشیاءٌ من شأنها ان توصف و هی من هذه الحیثیّة، موجودةٌ فی الخارج لوجود العقل فی العقل فی الخارج.
و لا یستراب فی انّ قوله: و احکام الموجودات، الی آخره، زایدةٌ لا دخل له فی جواب السؤال، بل هو من سقط الکلام. فانّ الامور الاعتباریة، بایّة حیثیةٍ توخذ، امّا ان یکون موجوداً فی الخارج، او فی العقل و ایاً ما کان، یلزم ان یکون موجودة فی الخارج. امّا علی التّقدیر الاوّل فظاهرٌ. و امّا علی التّقدیر الثّانی فانّ العقل موجودٌ فی الخارج و الموجود فی الموجود فی الخارج موجودٌ فیه، علی أنّ هذه شبهة رکیکة لا یلیق خطورها لمن له ادنی مسکة. فانّ معنی انّه موجودٌ فی العقل، انّه موجودٌ بوجودٍ غیر اصیل، و معنی انّ العقل موجودٌ فی الخارج انّه موجودٌ بوجودٍ اصیل و الموجود الغیر الاصیل، اذا وجد فی الموجودِ الاصیل، لا یلزم ان یکون اصیلاً و کانّه تصوّر الخارج مکاناً للعقل، و العقل مکاناً للامر الاعتباری. فانّ الموجود فی مکان، موجودٌ فی مکان آخر، یکون موجوداً فی ذلک المکان. و هو غلطٌ بیّن.
و من العجب انّ شیئاً یکون موجوداً فی الخارج باعتبارٍ، معدوماً فی الخارج باعتبار. نعم الزّنادُ قد یکبو و الجواد قد یعثر حین یعدو.
و ثانیها، انّ الامکان ان کان موجوداً لکان امّا حالاً فی الحادث، قبل وجوده، او فی غیره. و جوابه: انّه قد تبیّن انّ امکان الحادث، هو امکان الشّیء من شیء. فله اعتباران، احدهما انّه امکان فی ذلک الشّیء، و ثانیهما، انّه امکان شیء. فبالاعتبار الاوّل عرضٌ من اعرض ذلک الشیء حاصل فیه، و بالاعتبار الثّانی اضافة للشیء، بالقیاس الی وجوده. فکونه نعتاً للشیء، بهذا الاعتبار لا ینافی حصوله فی غیره بالاعتبار الاول.
و ثالثها، انّ الامکان اضافةٌ بین الماهیّة و الوجود. فلو کان موجوداً لم یتحقّق الّا بعد ثبوت الماهیة و الوجود، فیلزم تقدّم الوجود علی الامکان. و جوابه انّ الامکان لکونه اعتباریاً لا یستدعی تحقّق المُتضایفین الّا فی العقل، لکنّهما یتعلّقان بامرٍ خارجی فیکون موضوعاً له موجوداً فی الخارج، کما تقدّم فی بحث التّقدم.
و اعلم انّ هذه الاجوبة کلّها غیر موجهة، لانّ المطلوب من الدّلیل، کون المکان غیر موجود فی

احكامها و عوارضها، و موجودة فى الخارج من حيث انّها محكوم عليها، اى من حيث انّها أشياء و موجودات فى العقل، من شأنها ان يحكم عليهابشىء و يوصف بشىء.

و الحاصلُ: أنّ الامور الاعتبارية، لها حيثيتان من حيث انّها صفات الموجودات، و من حيث انّها اشياءٌ من شأنها ان توصف و هى من هذه الحيثيّة، موجودةٌ فى الخارج لوجود العقل فى العقل فى الخارج.

و لا يستراب فى انّ قوله: و احكام الموجودات، الى آخره، زايدةٌ لا دخل له فى جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام، فانّ الامور الاعتبارية، بايّة حيثيةٍ تؤخذ، امّا ان يكون موجوداً فى الخارج، او فى العقل و اياً ما كان، يلزم ان يكون موجودة فى الخارج، امّا على التّقدير الاوّل فظاهرٌ، و امّا على التّقدير الثّانى فانّ العقل موجودٌ فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الخارج موجودٌ فيه، على أنّ هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة. فانّ معنى انّه موجودٌ فى العقل، انّه موجودٌ بوجودٍ غير اصيل، و معنى انّ العقل موجودٌ فى الخارج انّه موجودٌ بوجودٍ اصيل و الموجود الغير الاصيل، اذا وجد فى الموجودِ الاصيل، لا يلزم ان يكون اصيلاً و كانّه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للامر الاعتبارى. فانّ الموجود فى مكان، موجودٌ فى مكان آخر، يكون موجوداً فى ذلک المكان. و هو غلطٌ بيّن.

و من العجب انّ شيئاً يكون موجوداً فى الخارج باعتبارٍ، معدوماً فى الخارج باعتبار. نعم الزنادُ قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو.

و ثانيها، انّ الامكان ان كان موجوداً لكان امّا حالاً فى الحادث، قبل وجوده، او فى غيره. و جوابه: انّه قد تبيّن انّ امكان الحادث، هو امكان الشّىء من شىء. فله اعتباران، احدهما أنّه امكان فى ذلک الشّىء، و ثانيهما، انّه امكان شىء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ من اعرض ذلک الشىء حاصل فيه، و بالاعتبار الثّانى اضافة للشىء، بالقياس الى وجوده. فكونه نعتاً للشىء، بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، انّ الامكان اضافةٌ بين الماهيّة و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقّق الّا بعد ثبوت الماهية و الوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الامكان. و جوابه انّ الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعى تحقّق المُتضايفين الّا فى العقل، لكنّهما يتعلّقان بامرٍ خارجى فيكون موضوعاً له موجوداً فى الخارج، كما تقدّم فى بحث التّقدم.

و اعلم انّ هذه الاجوبة كُلّها غير موجهة، لانّ المطلوب من الدّليل، كون المكان غير موجود فى

بالامكان، ثمّ معارضنته ذلک بأنّه مقدور للقادر وذلک يـقتضى تـمّيزه،ثـمّ مـعارضته للمعارضة بالممتنعات المتمّيزة عن الممکنات مع کونها نفياًصرفا.خبط يـقتضيه عـدم التمّيزبين الاعتبارات العقليّة والامور الخارجيّة.

الخارج و حاصل هذه الاجوبة انّهُ امرٌ اعتبارى، فلا يصحّ للجواب، الّلهم الّا ان الامکان و ان يوجه الاسؤله بان يقال: لو کان الامکان معدوماً، لم يستدع محلاً خارجياً، لکن المـقدّم حـقٌ بتلک الوجوه الثّلاثه، فالتّالى مثله. فحينئذٍ يمکنُ الجواب بمنع الملازمة، و يکفى ان يقال فى المنع: انّ الامکان، و ان کان معدوماً فى الخارج، الّا انّه متعلقٌ بأمرٍ خارجيٍ فهو فهو يستدعيه. و يستغنى عن ذلک الاطناب، لکن الامام لم يورد الاسؤله کذلک، و وجه کلام الشيخ، بانّ الحادث قبل حدوثه ممکن الوجود، فالامکان امّا ان يکون امراً وجودياً او عدمياً، و الثانى باطلٌ، لانّه لا فرق بين عدم الامکان و الامکان العدمى، فانّ التّفرقه و الامتياز بين الامور العدمية، لا يحصل الّا عند اختصاص کُلٍّ منها بخاصيّةٍ بها يمتازُ عن الآخر. و لا معنى للوجود الّا ذلک، فـانقلب المعدوم موجوداً و هو محالٌ، فتعيّن ان يکون الامکان امراً ثبوتياً. فامّا ان يکون جوهراً و هو محالٌ، لانّ الامکان حاله اضافية، فلا يعقل کونه موجوداً قائماً بنفسه و امّا ان يکون عرضاً فلابُدّ له من محل.

ثمّ قال بعد القدح فى امکان الحادث قبل وجوده: لا نُسلّم انّ الامکان امرٌ وجودى، بل عدميٌ للوجوه المذکورة. ثمّ قال: ما ذکروه من عدم الفرق بين عدم الامکان و الامکان العدمى، منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم، و لانّا نعلم بالضّرورة امـتيازب عـض العدميات عن البعض، فانّ عدم السّبب و الشّرط يقتضى عدم المسبّب و المشروط و عدمهما لا يقتضى عدم السّبب و الشّرط. هذا محصّل کلام الامام، فى هذا المقام.

و من المکشوف البيّن، ان لا توجيه لاجوبة الشارح، عن هذا الکلام اصلاً، على انّ الامام خالف ترتيب البحث فى تقديم المعارضة على النقض. و هو منع الدّليل بـعد تسـليمة. ثـمّ قـال: لو استدعى امکان الوجود موضوعاً موجوداً، لکان کُل ممکن الوجود کذلک، فـيلزم ان يکـون العقول والنفوس، متعلقةً بموضوع. و جوابه: انّه فرق بين امکان الحادث و امکان القديم، لانّ امکان الحادث، امکان الشّىء فى غيره فهو متعلّقٌ بالغير، يستدعى وجوده، و امکان التّقديم ليس الّا امکان وجوده، غير متعلّق الّا بماهيّته بالقياس الى وجوده، فان قيس الى ماهيّته، کان فى العقل، کعرض فى موضوع، و أن قيس الى وجوده، کان اضافةً لمضافٍ اليه، م.

و امّا قوله: لو کان الامکان موجوداً لکان واجباً او ممکناً، و الاوّل محالٌ، لکونه وصفاً لغیره، و الثّانی محالٌ لانّه یلزمُ من ذلک ان یکون للامکان امکان.

فالجواب عنه: انّ الامکان فی نفسه، اعتبارٌ عقلیّ متعلّقٌ بشیء خارجیّ. فمن حیث تعلّقه بالشّیء الخارجی، لیس بموجودٍ فی الخارج هو امکان، بل هو امکان وجود فی الخارج، و لتعلّقه بذلک الشّیء، یدُلّ علی وجود ذلک الشّیء، فی الخارج و هو موضوعه، و من حیث کونه قائماً بالفعل[1] موجودٌ فی الخارج. و له امکانٌ آخر، یعتبره العقل. و ینقطع التّسلسل بانقطاع الاعتبار، کما مرّ فی التقدّم.

لا یقال: وجود شیءٍ فی العقل، دون الخارج جهل، لانّ الجهل، هو وجود صورة فی الذّهن علی أنّها صورة لموجود خارجیّ، مع عدم المطابقة، و الاعتبارات العقلیة، لا توجد فی العقل، علی انّها صورة شیء فی الخارج، بل علی انّها احکام موجودات فی الخارج، و احکام الموجودات غیرُ موجودة فی الخارج، من حیث هی احکام، بل تکون موجودة من حیث هی محکومٌ علیها.

و امّا قوله : امکان الحادث، لا یجوزُ ان یکون حالاً فی غیره، لانّ نعت الشّیء، لا یکون حاصلاً فی غیره.

فالجوابُ: تنّ أمکان الشّیء قبل وجوده، حالٌّ فی موضوعه، فانّ معناهُ کون ذلک الشّیء فی موضوعه بالقوّة. و هو صفةٌ للموضوع، من حیث هو فیه، و صفة للشّیء من حیثُ هو بالقیاس الیه، فبالاعتبار الاوّل، یکون کعرض فی موضوع، و بالاعتبار الثّانی، یکون کاضافةٍ لمضاف الیه. و لمّا لم یکن وجودٌ مثل هذا الشیء، الّا فی غیره، لم یمتنع ان یقوم امکانه ایضاً بذلک الغیر.

و امّا قوله: لمّا کان الامکان صفةً اضافیّة مُستدعیة لوجود المُتضایفین، فهو انّما یتحقّقُ بعد ثبوت الماهیّة و الوجود و یلزم منه تقدّم الوجود علی الامکان.

فالجوابُ: انّه من حیث کونه صفةً اضافیّة، انّما یتحقّق عند ثبوت المُتضایفین و لکن یکفیه ثبوتهما فی العقل و لا یجبُ من ذلک تقدّمهما علیه فی الخارج، لکنّه من حیث تعلّق معروضیه الثّابتین فی العقل بامرٍ وجودیّ فی الخارج، یستدعی لا محالة موضوعاً

---

۱ - «بالعقل»، خ.

موجوداً فى الخارج، كما مضى فى التقدّم بعينه.

و امّا قوله : الحُكم بكون الامكان متعلّقاً بموضوع او مادّة منقوض بالعقول و النفوس المُفارقة، و بالميول، فانّها ممكنةٌ مع انّها غيرُ متعلّقة بموضوع و مادّة.

فالجوابُ عنه: ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلّقهما بما فى الخارج، و انّ امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيّاتها المُجرّدة عن الوجود و العدم فى العقل، فهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوعٌ. و الامكان بهذا الاعتبار، كعرض فى موضوع، و هو ايضاً صفة لوجوداتها و يكون بهذا الاعتبار، كاضافة لمضاف اليه.

و امّا قوله :لو قيل الشّىء لا يحدث الّا اذا صار وجوده اولى، و لا يصير اولى الّا اذا كان له مادّة، قلنا: المقدّمتان ممنوعتان، امّا الصُّغرى، فلانّ الاولويّه لو حصلت[1] حالة

---

١ - قوله: «امّا الصّغرى فلانّ الاولوية لو حصلت»، الأُولوية ان حصلت فلا يخلو امّا ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزّمان: و الاول باطلٌ، لانّ الكلام فى حدوث تلك الالويّة كالكلام فى حدوث الحادث، فيتقدّم فى حدوث تلك الى الاولوية على حدوث اولية أُخرى و هلمّ جراً، فيلزم التّسلسل فى الامور المُرتبة الموجودة معاً.

و الثانى ايضاً باطلٌ، لانّ التّوقف حينئذٍ امّا على وجودها، فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، او على عدمها و عدمها حاصلٌ قبل حدوث الحادث، فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، و ايضاً يلزم حدوث الحادث، قبل تلك الاولوية و بعدها لحصول عدمها فى الوقتين.

و امّا الكُبرى، فلانّ الاولويّة ليست ثبوتيةً، فلا تفتقر الى المادة كما فى الامكان. اجاب بانّ الوجوب، مُتحقّقٌ فضلاً عن الاولوية، لانّ وجود كُلّ ممكن، مسبوقٌ بوجوب، كما انّه ملحوقٌ بوجوب. و ذلک لانّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل، لم يصدر عنه و الالزم التّخصيص بلا مخصّص، اذ تأثيره حينئذٍ بالنّسبة الى جميع الاوقات على السّوية و سيجىءُ له زيادة ايضاح.

ثمّ انّ هذا الوجوب، انّما يتحقّقُ بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، و وجود الحادثِ لا يتوقّفُ على وجودها، بل على عدمها لا مطلقاً و الّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق. و لمّا اشتمل كلام الامام على منع و معارضة، ففى هذا الكلام اشارةٌ الى اندفاعهما، امّا المنع، فلتحقّق الوجوب، فكيف الاولوية و امّا المُعارضة، فلانّا نختار انّ وجود الحادث، يتوقّفُ على عدم الاولوية و لا محذور، لتوقّفه على عدمها اللاحق، لا مطلقاً.

و نقول ايضاً: كون وجود الحادث اولى، امّا أن يستلزم وجود الاولويّة او لا يستلزم، فان استلزم،

الحدوث، لکان الکلام فی حصولها، کالکلام فی حدوث الحادث و تسلسل العلل دفعةً، و لو حصلت قبل الحدوث، فوجود الحادث کان موقوفاً امّا علی وجودها، او علی عدمها. و الاوّلُ یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها، و الثانی یقتضی وجود الحادث قبلها، کما اقتضی بعدها. و امّا الکُبری، فلما مرّ.

فالجوابُ عنه: انّ الشّیء، لا یحدث الّا اذا صار وجوده واجباً، فضلاً عن الاُولوّیة، و انّما یحدث مع تحقّق وجوبه غیر متأخّر عنه و لا متقدّم علیه، و وجوبه انّما یتحقّق بان یتّم استعداد مادّته او موضوعه لقبوله و ذلک الاستتمام، یتعلّق بشرائط یستجمعها الحرکة المتّصلة الّتی لا اوّل لها، الموجودة فی الجسم الابداعی، علی ما یشتمل العلم الالهیّ، علی بیانه.

* تنبیهٌ *

«الشیءُ قد یکون بعد الشّیء من وجوده کثیرة: مثل البعدیّة الزّمانیّة و المکانیّة و انّما نحتاج الآن من الجملة الی ما یکون باستحقاق الوجود و ان لم یمتنع ان یکونا فی الزّمان معاً.»

یُریدُ اثبات الحدوث الذاتیّ للمُمکنات. و لمّا کان تحقیق الحدوث الذّاتی مبنیّاً علی تحقیق التّأخّر الذاتیّ، لانّ الحدوث و هو کون وجود الشّیء متأخّراً عن لا وجوده ینقسمُ الی زمانیّ و الی ذاتیّ، لانقسام التأخر الیهما، قدّم الشیخ تحقیق معنی التأخرّ الذّاتی علی اثبات الحدوث الذاتیّ.

و اعلم انّ تأخّر الشّیء عن غیره، یُقال بخسمة معان[1]، علی ما حُقّق فی الفلسفة

لم یتوجّه منع الکُبری بعد التّنزل، لانّه مبنیّ علی عدمها، و ان لم یستلزم لم یتمّ المُعارضة فی الصّغری، لانّه لا یلزم من عدم الاولویة، ان لا یکون اولی، کما لا یلزم من عدم العمی ان لا یکون زیداً عمی، م.

۱ - قوله: «و اعلم انّ تأخر الشّیء عن غیره یقال بخسمه معان»، التّأخرُ مقولٌ بالاشتراک، علی خسمة معان. و الّذی اضبطها ان یقال: المُتأخر امّا ان یجامع المتقدّم فی الوجود، او لا یجامعه. فان لم یجامعه، فهو المتأخّرُ بالزمان، و ان جامعه فامّا ان یکون بینهُ و بین المتقدّم

الاولى: احدها بالزّمان، و الثّانى بالمرتّبة او الوضع الّذى يكون التأخّر المكانى صنفاً منه، و الثّالث بالشّرف، و الرّابع بالطّبع، و الخامس بالمعلوليّة. و الاخيران، يشتركان فى معنى واحد و هو التّأخّز بالذّات، و المعنى المُشترک، هو ان يكون الشّىء محتاجاً الى آخر فى تحقّقه و لا يكون ذلک الآخر محتاجاً الى ذلک الشىء، فالمحتاجُ هو المتأخّر بالذّات عن المحتاج اليه.

ثمّ لا يخلو امّا ان يكون المحتاج اليه، مع ذلک هو الّذى بانفراده يفيدُ وجود المحتاج، او لا يكون. و المحتاج بالاعتبار الاوّل، متأخّرٌ بالمعلوليّة و هو كحركة المفتاح، بالقياس الى حركة اليد، و بالاعتبار الثّانى متأخّرٌ بالطبع و هو كالكثير بالقياس الى الواحد، و كالمشروط بالقياس الى الشّرط. و المتأخّر بالمعلوليّة، لا ينفکّ عن المُتقدّم بالعلّيّة فى الزّمان. و يرتفعُ كلّ واحدٍ منهما، مع ارتفاع صاحبه الّا انّ ارتفاع المعلول، يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلّة من غيرِ انعكاس، و المتأخّر بالطّبع يستلزمُ المتقدّم فى الوجود، من

ترتيبٌ باعتبار المُعتبر و اخذ الآخذ، او لا يكون كذلک. فان كان بحسب الاعتبار، فهو المتأخر بالرّتبة او المتأخر بالوضع. و هو امّا بحسب المكان، كما فى صفوف المجلس، او غيره كالاجناس مع الانواع، ان اخذنا من طرف النّوع، او اخذنا من طرف الجنس، و ان لم يكن بحسب اعتبار التّرتيب فالمُتأخر امّا ان لا يحتاج الى المقدّم و هو التّأخر بالشّرف، او يحتاج و هو التّأخّر بالذات. فامّا ان يكون المُتقدّم علةً تامة للمتأخر و هو المتأخّر بالعليّة، او لا، و هو المتأخر بالطّبع.

و رُبما يقال للمعنى المشترک، تأخرٌ بالطّبع و يخص التّأخر بالمعلولية، باسم التأخر بالذات، فيكون كُلّ من التّأخر بالذّات و التّأخر بالطّبع مقولاً بالاشتراک، على معنيين؛ عامٌ و خاصٌ. و المُتقدم و المتأخر بالعليّة، مُتلازمان وجوداً و عدماً، الّا انّ المعلول فيهما، تابعٌ للعلة، و المتأخّر بالطبع، يستلزم المتقدّم فى الوجود من غير انعكاسٍ، و هذا ما ذكره الشارح. و عندى انّ العلّة التّامة، ليست معتبرةً فى التّأخر بالعليّة، بل المُعتبرُ هو العلّة الفاعلية، يدُلّ عليه قول الشيخ فى بيانه: اذا كان وجودُ هذا عن آخر، فانّ ما وجود الغير عنه، هو العلة الفاعلية، و فى مثال حركة اليد و حركة المفتاح و على العضلات و غيره و حينئذٍ لا ينعكسُ المتقدّم بالعليّة على المتأخر بالطّبع. و قد اطلق اسمُ التّأخر بالذّات، فى بيان حدوث الذّاتى، على التأخر بالطّبع حيث جعل ما بالذات اقدم على ما بالغير، م.

غير انعكاس. فانّ المتقدّم، يمكن ان يوجد لا مع المُتأخر، امّا المتأخّر، فلا يُمكن ان يوجد الّا مع المتقدّم.

و رُبما يقال للمعنى المُشترک، تأخرٌ بالطبع، و يخصّ التّأخر بالمعلوليّة، باسم التّأخر بالذّات و الشيخ استعملهما فى قاطيغورياس «الشفاء» كذلک. و ذلک انّه قال عند ذكر التقدّم بالعلّية: و ان كان يُقال المتقدّم بالطّبع على المتقدّم بالعلّيّة و بالذّات، امّا فى هذا الكتاب، فقد سمّى المشترک تأخّراً بالذّات و الدّليل عليه انّه مثّل له بحركة المفتاح و اليد و هو تأخّر بالمعلوليّة الّذى هو احد قسميه، ثمّ اطلق اسم التأخر بالذّات صريحاً على القسم الآخر و هو تأخّر ما للشىء، بحسب غيره عمّا له بحسب ذاته. و هو تأخّرٌ بالطبع لا بالمعلولّية.

و هذا التأخّر، اعنى الذّاتى بالمعنى المشترک، هو تأخّر حقيقىّ، و ما سواهُ فليس بحقيقىٍّ، لانّ المتأخّر بالزّمان او بالمرتبة و الوضع او بالشّرف، يمكن ان يصير بالفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المُقتضى لتأخّره هو امرٌ عارض لذاته، و امّا المتأخّر بالذّات، فلا يُمكن ان يفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المقتضى لتأخّره هو ذاته لا غير. و لهذ اخصّه الشيخ بانّه الذى يكون باستحقاق الوجود.

و اعلم انّ المتأخّر بالمعلوليّة، يجبُ ان يكون فى الزّمان مع المتقدّم بالعلّيّة، و المتأخّر بالّطبع، لا يجبُ ان يكون فى الزّمان مع المتقدّم، بل يمكن ان يكون و لذلک حكم الشيخ على المعنى المُشترک بينهما بالامكان العامّ المشتمل للوجوب و اللاوجوب. و هو قوله: «و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزّمان معاً».

قوله : «و ذلک اذا كان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر ليس عنه. فما استحقّ هذا الوجود الّا و الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول، و امّا الآخر، فليس يتوسّطُ هذا بينه و بين ذلک الآخر فى الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عنه، و ليس يصل الى ذلک الّا مارّاً على الآخر»

و هو بيانُ التأخّر بالذّات، بتقريره فى بعض اقسامه و معناه انّ هذا التأخّر، يكون اذا كان وجود هذا يعنى المتأخّر، كالمعلول ـ مثلاً ـ عن آخر، يعنى المتقدّم كالعلّة مثلاً، و وجود المتقدّم، ليس عن المتأخّر. فما استحقّ المتأخّر الوجود الّا و المتقدّم حصل له

الوجود و وصل اليه الحصول، من علّته ان كان له علّة، و امّا المتقدّم، فـليس يـتوسّط المتأخّر بينه و بين علّته في الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عن المتأخّر، و ليس يصل الى المتأخّر من تلک العلّة الّا مارّاً على المتقدّم.

و ذهب الفاضل الشارح الى انّ المراد، انّ العلّة متوسّطةٌ بين ذات المعلول و وجوده، و المعلول ليس بمتوسّط بين ذات العلّة و وجودها. و لستُ اَرى هذا التّفسير، مطابقاً لالفاظ هذا الكتاب.[1]

قوله : «و هذا مثل ما تقول: حُرّكت يدى، فتحرّک المفتاح، او ثمّ تحرّک المفتاح و لا تقول: تحرّک المفتاح، فتحرّک يدى، او ثمّ تحرّک يدى. و ان كانا معاً فى الزمان. فهذه بعديّةٌ بالذات.»

و هذا ايرادُ المثال، للتقدّم الذّاتى[2] و معناه واضحٌ.

و اعترض الفاضل الشارح على التقدّم بالعليّة، فقال: ان كان المُراد من تقدّم العلّة على المعلول، كونها مؤثرةً فيه، كان معنى قولنا: العلّةُ متقدّمةٌ على المعلول، هو انّ المؤثّر فى الشّيء، مؤثّرٌ فيه. و هذا تكرارٌ خالٍ عن الفائدة، و ان كان المُراد شيئاً آخر، فلابُدّ من افادة تصوّره، و جعل قول الشيخ: الوجودُ لا يصل[3] الى المعلول، الّا مارّاً على العـلّة، بـياناً

---

۱ – قوله: «و لستُ ارى هذا التّفسير مطابقاً لالفاظ الكتاب»، لانّ وصول الحصول الى التّقدم، يُشعر بان له علّة يصل الحصول منهااليه، و كذا المرور عليه يدُلّ على ما منه المرور و ايـضاً الضّميرُ فى بينه، لو رجع الى الوجود على ما فسّرهُ الامام، لكان تقدير الكلام انّ المـعلول لا يتوسّطُ بين الوجود. و العلّةُ فى الوجود. و من الظّاهر انّ قوله: فى الوجود، على هذا حشـوٌ لا معنى له، و على اى وجه يفسّر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة، اذ يكفى فى البيان ان يقال: اذا كان هذا عن آخر، فلا يستحقّ هذا الوجود الّا بعد وجود الآخر... و باقى الكلام، لا طائل تحته، م.

۲ – قوله: «و هذا ايرادُ المثال للتّقدم الذّاتى»، المناسب ان يُقال: ايرادُ المثال للتّأخر الذّاتـى، امّا اوّلاً فلانّ الكلام فى اقسام التّأخر، و امّا ثانياً فليطابق قوله: فهذه بعديّة بالذّات، م.

۳ – قوله: «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل»، حمل كلامُ الشيخ هيهُنا على حجّتين عـلى ثبوت التّقدم بالعليّة، امّا الحجّة الاولى، فهى انّ الشّىء اذا كان علة لآخر، استحال وصول الوجود الى المعلول الّا بعد وصوله اليها و مروره عليها، و امّا الثّانية، فلانّه يُقال: حرّكتُ يدى، فتحرّک

لذلک، و نسبه الى المجاز و جعل التّمثيل بحركة اليد و المفتاح، بياناً آخر غيره، و نسبه الى الرّكاكة.

و **اقول**: تقدّم الشّىء الّذى منه الوجود، على الشّىء الّذى له الوجود فى الوجود، معلومٌ ببديهة العقل و ليس الغرض من هذه البيانات و الامثلة تعريفه و لا اثباته، بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدّم الزمانىّ. فانّ الجمهور يظنّون انّ وجود التّقدّم الزّمانىّ، شرطٌ فى وجود هذا التقدّم.

قوله : «ثمّ انت تعلم انّ حال الشىء الّذى يكون للشّىء باعتبار ذاته متخلّياه عن غيره، قبل حاله من غيره قبليّة بالذات، و كُلّ موجود عن غيره، يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، بل انّما يكون له الوجود عن غيره. فاذن، لا يكون له وجودٌ قبل ان يكون له وجود و هذا هو الحدوث الذاتى.»

لمّا فرغ عن بيان معنى التأخّر الذاتىّ، شرَعَ فى المقصود و هو اثبات الحدوث الذّاتىّ للممكنات و تقريره: انّ حال الشّىء الّذى يكون له بحسب ذاته[1]، مع قطع النّظر عن

المفتاح، او ثمّ تحرّک المفتاح، فذلک يدُلّ على التّقدم. ثمّ قال: الاولى ضعيفٌ، لانّ قوله: الوجود مرّ بالعلة و وصل الى المعلول، كلامٌ مجازى، فان اراد به انّ العلة مؤثرةٌ فى المعلول، فقد بيّنا انّه لا يقتضى التّقدم، و ان ارادَ شيئاً آخر، فلابُدّ من تصويرِهِ و الثّانى تمسُّک بكلام اهل العرف و هو ركيکٌ، لانّا لا نعلم انّهم تصوّروا من ذلک التّأثير، او غيره و جواب الشّارح ظاهرٌ، م.

۱ - قوله: «و تقريرُهُ انّ حال الشّىء الذى يكون له بحسب ذاته»، ترتيبُ هذه المقدّمات ان يقال: العدمُ واللاوجود، حال للمكن بحسب الذّات، و الوجود حال له بحسب الغير و ما بالذّات قبل ما بالغير بالذّات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذّات، و هو الحدوثُ الذّاتى، فهيهُنا ثلاث مقدّمات؛ امّا انّ العدم او اللاوجود حال للممكن بالذّات، فلانّ المُمكن امّا ان يُقاس الى الخارج، او يُقاس الى العقل، فان قيس الى الخارج، فامّا ان يكون فى الخارج مع وجود علّة اوّلاً مع وجود العلّة، فان لم يكن مع وجود علّة فى الخارج، يكون معدوماً اذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة. فالممكن بدون الغير فى الخارج، يكون معدوماً يستحق العدم و ان قيس الى العقل. فامّا ان يعتبره مع وجود علّة او يعتبره مع عدم علة او لا يعتبره مع شىءٍ منهما، فان لم يعتبره مع شىءٍ منهما، لا يكون موجوداً و لا معدوماً، لانّه لو كان موجوداً، لكان مع اعتبار وجود علّة، و لو

كان معدوماً، لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الّذى للممكن، اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود. و لا نعنى بالحال الذّاتى الّا ما يكون بشى بلا غير.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ الممكن، لو لم يعتبره العقل، مع وجود علّة او عدمها، لا يكون موجوداً، فانّ عدم اعتبار العقل، لا يستلزم العدم، فرُبما لا يعتبر العقل وجوداً لعلة و يكون الممكن موجوداً.

ـ فنقول: المُرادُ انّه لا يكون موجوداً و لا معدوماً عند العقل، فانّ العقل انّما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة، و عدمه باعتبار عدم علّة، فاذا قطع النّظر عن وجود العلّة و عدمها، فقد قطع النّظر عن وجود الممكن و عدمه.

و قد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل، بقوله: و تقرير النّتيجة انّ تجرّد الماهيّة عن اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات. فقيّد باعتبار الوجود، حتّى لا يسبق الوهم الى انّ اللاوجود فى نفس‌الامر. و امّا انّ الوجود حالٌ للممكن، بحسب الغير فهو ظاهرٌ و امّا انّ مابالذّات اقدمُ ممّا بالغير، فلانّ رفع ما بالذّات، يستلزم رفع الذّات و رفع الذّات يستلزمُ رفع ما بالغير، فيكون رفع مابالذّات، مُقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. و لا نعنى بالتّقدّم الطّبيعى الّا هذا المعنى.

قال الامام: لا شكّ انّ المُمكن، اذا كان منفرداً عن الغير، يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بالذّات و الّا لكان ممُتنعاً بالذّات لا ممكناً، نعم المُمكن لا يستحقُّ الوجود لذاتِهِ و هو لا يستلزمُ انّ الممكن يستحقُّ الوجود و استحقاق العدم.

و المغالطة انّما هى فى لفظ الانفراد عن الغير، فانّ المُراد به امّا عدم اعتبار الغير، او اعتبار عدم الغير. فان كان المُرادعدم اعتبار الغير، فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود، بل فى هذه الحالة، لا يستحق العدم و لا اللاوجود و الّا لكان ممتنعاً. و ان كان المُرادُ اعتبار عدم الغير، فمسلّمٌ انّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بذاته، بل لعدم العلّة و هو معنى قوله: فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و جوابه: انّ الشيخ لم يقل انّ المُمكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد، لاستحقّ العدم، او لا يكون له وجود. و قوله: لا يكون له وجودٌ، ليس عطفاً على العدم، حتّى يكون معناه استحقّ العدم او اللاوجود و يرد السّؤال و الّا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد، بل هو عطفٌ على قوله: يستحق العدم.

معناهُ سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. و قد صرّح الشّارح بهذا المعنی، فی قوله: امّا بحسب العقل، فلم یستحقّ العدم و لا الوجود.
فالمُدّعی احدُ الامرین: و هو انّ المُمکن لو انفرد عن الغیر، استحقّ العدم، او لا یستحق الوجود. و احدهُما لازمٌ، لانّ المُمکن امّا فی العقل، او فی الخارج. فان کان فی العقل، فامّا مع اعتبار وجود العلّة، او مع اعتبار عدمها، او لا مع اعتبار شیءٍ منهما. و لا شکّ انّ وجود العلّة غیرُ الممکن و عدم العلّة غیرالممکن أیضاً فی العقل، فالانفرادُ عن الغیر هیهُنا عدم اعتبار وجود العلّة و عدمها و الممکنُ فی هذه الحالة، لا یستحق الوجود، و ان کان بالنّظر الی الخارج: فامّا ان یکون مع وجود العلّة او مع عدمها لا ثالث للقسمین فی الخارج، لکن عدم العلّة لیس غیراً فی الخارج، فالانفرادُ عن الغیر هیهُنا هو ان لا یکون مع وجود العلّة، و هو فی هذه الحالة مستحقٌ للعدم.
و قوله: لم یکن بین القسمین الاخیرین فرقٌ و ان اُوهم انّ المُمکن بحسب الخارج علی ثلاثة اقسام، مع وجود العلة، و مع عدمها، و لا مع الامرین، الّا انّ المُراد انّه لیس بذلک الاعتبار، القسمان الاخیران فی الخارج، اذ لا یتصوّر ان یکون فی الخارج، لا مع وجود العلّة و لا مع عدمها. فقد ظهر انّ المُمکن اذا انفرد عن الغیر، فامّا ان یستحقّ العدم، ان کان بالقیاس الی الخارج، او لا یستحقّ الوجود، ان کان بالقیاس الی العقل. و ثبت انّ استحقاق العدم للممکن، لیس بحسب الذّات، لکن لا شکّ فی انّ عدم استحقاق الوجود بالذّات. فاحدُ الامرین، لازمٌ و هو المطلوب. هذا نهایةُ تقریر الکلام فی هذا المقام و فیه نظرٌ من وجوه:
احدها، انّ استحقاق العدم، اذا لم یکن ذاتیاً للممکن، لم یکن له دخلٌ فی الاستدلال، بل یکفی ان یُقال: المُمکن بالنّظر الی ذاته، لا یستحقُّ الوجود من ذاتِهِ، فیکون عدم استحقاق الوجود مُتقدّماً علی استحقاق الوجود و هو الحدوث الذّاتی. فما ذلک الاطناب علی انّ الحدوث کون وجود الشّیء متأخراً عن عدمِهِ، حتّی انّ هذا التّأخر ان کان بالزّمان، کان زمانیاً و ان کان ذاتیاً. و تأخّر الوجود عن لا استحقاقیّة الوجود، لا یستلزمُ تأخّره عن العدم، اللّهم الّا ان یصطلح علی انّ الحدوث الذّاتی بهذا المعنی، لکنّه مخالفٌ لما سبق.
و ثانیها، انّه لا یلزم من کون الشّیء بحیث متی ارتفع شیءٌ آخر دون العکس، تقدّم له اصلاً، فانّ اللازم اذا کان صفةً للملزوم، یتأخر عنه بالّطبع، مع انّه یرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العکس، بل لو ارتفع الشّیء، لارتفع آخر، بدون العکس یکون متأخر عنه و ارتفاع مابالذّات و

غيره، انمّا يكون قبل حاله، بحسب غيره قبليّة بالذّات لانّ ارتفاع حال الشّيء بحسب ذاته، يستلزمُ ارتفاع ذاته، و ذلک يقتضى ارتفاع الحال الّتى تكون للذّات بحسب الغير، و امّا ارتفاع الحال الّتى بحسب الغير، لا يقتضى ارتفاع الحال الّتى بحسب الذّات.

و الموجود عن الغير الممكن بالذّات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم، بحسب الخارج، و امّا بحسب العقل، فلم يستحق العدم و لا الوجود، لانّ وجوده انّما يكون له باعتبار وجود علّته، و عدمه انّما يكون باعتبار عدمه علّته و كلاهُما مُغايران له. و هذه الحالة اعنى؛ التجرّد عن الاعتبارات، لا تكون الّا فى العقل، فالحال الّتى تكون له متجرّداً عن الغير، امّا العدم، و امّا ان لا يكون له وجودٌ و لا عدمٌ، و امّا وجوده فهو حالٌ له بحسب الغير. فاذن، وجوده مسبوقٌ امّا بعدمه او بلا وجوده و هذا هو الحدوثُ الذّاتى.

قال الفاضل الشارح: المُمكن لا يستحقّ الوجود من ذاتِهِ و لا يلزمُ منه انّه يستحقّ اللاوجود، فانّ المُستحقّ للاوجود، هو المُمتنع. فاذن، وجوده مسبوقٌ بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم، او باللاوجود.

ثمّ قال، ففى قول الشيخ: انّه يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، مغالطةٌ لانّه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى، فهو فى هذه الحالة لا يستحقُّ العدم، او اللاوجود و الّا لكان مُمتنعاً لا مُمكناً، و ان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علّته، فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و الجواب عنه: انّ الماهيّة المجرّدة عن الاعتبارات، لا ثبوت لها فى الخارج، فهى و ان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تُعتبر امّا مع وجود الغير، او مع عدمِهِ، او لا تعتبر مع احدهما، لكنّها اذا قيست الى الخارج، لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ، لانّها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فاذن انفرادُها هو لا كونها فى الخارج، و هذا معنى استحقاق العدم.

و امّا باعتبار العقل، فانفرادُها يقتضى تجريدُها عن الوجود و العدم معاً و لفظة «لا

ان استلزم ارتفاع الذّات، الّا انّه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدّمِهِ على ما بالغير.

و الحاصلُ: انّه قد اعتُبر فى التّقدم الطّبيعى ان يكون المُتقدّم بحيث يحتاج اليه المتأخر، و احتياج ما بالغير الى ما بالذّات غيرُ لازمٍ، م.

یکون له وجود»، فی قول الشیخ: «او لا یکون له وجود لو انفراد»، لیست بمعنی العدول، حتّی یکون معناهُ انّه یثبت له ان لا یکون له الوجود، بل هی بمعنی السّلب فانّ الفعل لا یعطف علی الاسم. و تقدیر الکلام، کُلّ موجود عن غیره، فلیس معه معنی الوجود لو انفردت ماهیّته. و تقدیرُ النّتیجه: ان تجرّد تلک الماهیّة من اعتبار الوجود، یکون لها قبل وجودها بالذّات.

* تنبیهٌ *

«وجود المعلول متعلّقٌ بالعلّة، من حیث هی علی الحال الّتی بها تکون علّة من طبیعة او ارادة، او غیر ذلک ایضاً من امورٍ یحتاجُ الی ان یکون من خارج و لها مدخلٌ فی تتمیم کون العلّة علّة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجّار الی القدوم، او المادّة حاجة النّجّار الی الخشب، او المعاون حاجة النشّار الی نشّار آخر، او الوقت حاجة الآدمی الی الصّیف، او الی الدّاعی حاجة الآکل الی الجوع، او زوال المانع، حاجة الغسّال الی زوال الدّجن.»

یُرید ان یُنبّه علی انّ المعلولات، لا تتخلّفُ عن علّته التّامّة.[۱] فذکرَ انّ وجودَ المعلول، متعلّقٌ بعلّتِهِ المُستجمعة لجمیع ما یحتاج الیه فی علّیتها بالفعل کما مضی. ثمّ اشار الی بعض تلک الامور و قسّمها الی ما لا یخرج عن ذات العلّة و الی ما یخرج.

و الاوّل کالطّبیعة المُقتضیة للحرکة لا مع الشّعور، و الارادة المُقتضیة لها مع الشّعور. فانّ علّة هاتین الحرکتین، لا تتحصّلُ موجودة الّا باحدهما. و کذلک الحالة الّتی للنفس النّباتیّة الّتی تصیرُ بها علّة لحرکة غیر طبیعیّة و لا ارادیة، و الحالة کون للعلل الّتی هی فوق

---

۱ - قوله: «یُرید ان ینبّه علی انّ المعلول لا یتخلفُ عن علّته التّامة»،

ـ لقائل ان یقول: امتناع تخلف المعلول عن العلّةِ التّامة فی قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التّامة. و قد عبّر عن هذه القضیّة فی الفصل الآتی بـ«الاشارة»، و عن بلک القضیّة فی هذاالفصل بـ«التّنبیه». فان کانت برهانیة، فکیف صارت هیهُنا بتنبیهیّة، و الّا فکیف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة؟.

ـ و جوابُهُ: انّه ذکر فی الفصل الآتی، البُرهان علیها و لم یذکر فی هذا الفصل الّل مجرّد الدّعوی، فلذلک عبّر عنها هیهُنا بالتّنبیه، و ثمّة بالاشارة، م.

هذه العلل. و قوله: «او غير ذلک»، اشارةٌ الى القسم الثانى، اعنى ما يخرج عن ذات العلّة ممّا له مدخلٌ فى تتميم علّيتها بالفعل. فقد ذكرَ منهُ ستة اصنافٍ يمكنُ ان يشتمل عليها قسمة و هو ان يقال: تلک الامور، تكون امّا وجوديّة، و امّا عدميّة و الوجوديّة تكونُ امّا شيئاً ينضاف الى العلّة ليتمكّن من العلّية، او شيئاً لا ينصاف اليها. و الاوّلُ امّا شيءٌ يتوسّط بينها و بين معلولها كالآلة، و امّا شيءٌ لا ينضاف اليها امّا محللٌ لفعلها كالمادّة، و امّا ليس بمحلّ لفعلها كالزّمان و العدميّة كزوال المانع.

قوله فى الوقت: «حاجة الآدمى، الى الصيف»، اى حاجة متّخذ الأديم و هو منسوب الى جمع الأديم، و الأديم يجمع على «ادم»، کـ«افيق» و «افق» و هو الجلدُ الّذى لم تتمّ دباغته. و يُجمع ايضاً على «آدمة»، كرغيف و ارغفة، فالمنسوبُ اليه امّا ادمىّ[1]، بفتح الالف و الدّال، او آدمى، بمدّ الالف و كسر الدّال.

و الزّمانُ هيهُنا شرطٌ وجودىّ لجودة الصّنعة، لا فى كون العلّة علّة بالفعل، و الدّاعى غيرُ الارادة، فانّ الفاعل بالارادة.

و الدّجن فى قوله: «حاجة الغسّال الى زوال الدجن»، هو الباس الغيم السّماء و هو ضدّ الصّحو.

ـ و على زوال المانع، اعترض الفاضل الشارح: بانّه قيد عدمىّ لا يكون جزئاً من العلّة الموجودة.

ـ و الجواب: انّ الامر العدمى، ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيّدٌ بوجود شىء. و هو من حيثُ هو كذلک امرٌ ثابت فى العقل، فيصحُّ ان يكون علّة لما هو مثله، كما يُقال عدم العلّة، علّةُ العدم، و يصحُّ ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصيرُ جزئاً من المفهوم عن علّة التّامّة، اذا كان ذلک المفهوم مركّباً فى العقل.

قوله : «فاذا لم يكن شىءٌ يعوق من خارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكّنه ليس لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فاذا وجدت كانت طبيعة او

---

١ – قوله: «و المنسوبُ اليه امّا ادمى»، اى النّسبة امّا الى ادم فيُقال: ادمى، بالقصر و الفتح، و امّا الى آدمة، فيُقال: آدمى، بالمدّ و الكسر، و هو خطاءٌ، لوجوب ردّ الجمع الى الواحد فى النّسبة، م.

ارادة جازمة او غیرُ ذلک وجب وجود المعلول، و ان لم توجد وجب عدمه و ایّهما فرض ابداً کان ما بازائه ابداً، او وقتاً ما کان وقتاً ما.»

ای: فاذا کان الفاعل موجوداً و لا مانع و لم یکن هو لذاته علّة تامّة، بل یحتاجُ الی حالة من الاحوال المذکورة فوجود المعلول، موقوفٌ علی وجود تلک الحالة. فاذا وُجدت، وجب وجود المعلول، لانّه لم یتوقّف الّا علیها، و ان لم توجد، وجب لانّه توقّف علی شیءٍ لم یوجد. و ایّ الامرین فُرض ابداً، او وقتاً ما دون وقتٍ، کان ما بازائهِ مثله.

قوله: «و اذا جازَ ان یکون شیءٌ متشابه الحال فی کُلّ شیء و له معلول، لم یبعد ان یجب عنه سرمداً، فان لم یسم هذا مفعولاً بسبب ان لم یتقدّمهُ عدم، فلا مُضایقة فی الاسماء بعد ظهور المعنی.»

ای اذا جازَ ان تکون علّةٌ تامةٌ موجودةٌ، لا اوّل لوجودها و لا آخر، و هی مُتشابهة الحال فی کلّ شیءٍ لا یتجدّد لها حال، و لا یزول عنها حال، و لها معلولٌ لم یبعد ان یجب عنها دائماً. و انّما قال «لم یبعد» و ان کان من الواجب ان یقول: وجب ان یجب عنه سرمداً، لانّ مقصوده هیهُنا ازالة الاستبعاد. فانّ الجمهور، یستبعدون وجود معلول دائم الوجود، و ایضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبنیٌّ علی انّ العلّة الاولی یمتنع ان یکون لها صفة او حال، یجوزُ ان یتغیّر، و ذلک ممّا لم یسبق الیه اشارة بعد فلذلک اقتصر هیهُنا علی الحکم بالتّجویز و ازالة الاستبعاد، و انّما عبّر عن الدّوام هیهُنا بالسّرمد لانّ الاصطلاح کما وقوع علی اطلاق الدّهر علی النّسبة الّتی تکون للمُتغیّرات الی الامور الثّابتة، و السّرمدُ علی النّسبة الّتی تکون للامور الثّابتة بعضها الی بعض، ثمّ اومأ الی انّ مثل هذا المعلول، یکون بالحقیقة مفعولاً فان لم تطلق لفظة المفعول علیه بسبب ان لم یتقدّم علیه عدم بالزّمان، فلا مُضایقة فی وضع الاسامی بعد ظهور المعنی. فظهر من ذلک انّ المفعول، اعمٌّ من المحدث.

* تنبیهٌ *

«الابداعُ هو ان یکون من الشّیء وجود لغیره متعلّق به فقط، دون متوسّط من مادّة او آلة او زمان».

هذا تفسير لفظة «الابداع»، بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

قوله : «و ما يتقدّمه عدم زمانىّ، لم يستغن عن متوّسط.»

و هذا تذكارٌ لما سلف و هو انّ كلّ مسبوقٌ بعدم، فهو مسبوقٌ بزمان و مادّة. و الغرضُ منه، عكس نقيضه و هو انّ كُلّ ما لم يكن مسبوقاً بمادّة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم. و يتبيّن من انضياف تفسيرِ الابداع اليه، انّ الابداع هو ان يكون من الشّىء وجوده لغيره من غيرِ أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، و عند هذا يظهرُ انّ الصّنع و الابداع، يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النّمط.

قوله : «و الابداعُ اعلى مرتبة من التّكوين و الاحداث.»

التّكوين، هو ان يكون من الشّىء وجودٌ مادّى، و الاحداثُ هو ان يكون من الشّىء وجودٌ زمانىّ. و كُلّ واحدٍ منهما، يُقابل الابداع من وجه، و الابداعُ اقدم منهما، لانّ المادّة لا يُمكن ان تحصل بالتّكوين، و الزّمان لا يُمكن ان يحصل بالاحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادّةٍ اُخرى و زمانٌ آخر. فاذن، التّكوين و الاحداث مُرتّبان على الابداع. و هو اقربُ منهما الى العلّة الاُولى، فهو اعلى مرتبةً منهما و ليس فى هذا البيان موضعُ خطابة، كما ذهب اليه الفاضل الشارح.

* تنبيهٌ و اشارةٌ *[1]

---

۱ - قوله: «تنبيهٌ واشارةٌ» فى الفصل حكمان: احدهما، انّ المُمكن لا يرجّحُ احد طرفيه على الآخر الّا بسببٍ و التّنبيه عليه. و ثانيهما، انّ السّبب فى سببيّته واجبٌ، أى السّببُ اذا كان تامّاً، يجبُ حصول السّبب عنه و الاشارةُ اليه. و ذلک لانّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التّامّة، كان صدورُهُ عنها ممكناً، اذ لا وجه للامتناع، فلابُدّ له من سبب آخر، لا الى نهاية، و ايضاً لا يكون ما فرض علةً تامةً، علة تامّة.

- لا يُقال: لم لا يجوزُ ان يصير وجود المعلول، بحسب العلّة اولى من العدم، و لم ينته الى حدّ الوجوب؟

«کلُّ شیء لم یکن، ثمّ کان فبیّن فی العقل الاوّل انّ ترجّح احدُ طرفی امکانِه صار اولی بشیء و بسببٍ و ان کان قد یُمکن العقل ان یذهل عن هذا البیّن و یفزع الی ضروب من البیان. و هذا التّرجیح و التّخصیص عن ذلک الشّیء، امّا ان یقع و قد وجب عن السّبب، او بعد لم یجب، بل هو فی حدّ الامکان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه. فیعودُ الحال فی طلب سبب التّرجیح جذعاً فلا یقف، فالحقُّ انّه یجبُ عنه.»

المُحدثُ لا یکون واجباً فهو ممکنٌ، و المُمکن یفتقرُ فی ترجّح احد طرفی وجوده و عدمه علی الآخر الی علّة مرجّحة لذلک الطّرف و هذا حکم اوّلیّ و ان کان قد یُمکن العقل، ای یمکن للعقل ان یذهل عنه و یفزع الی ضروبٍ من البیان کما یفزع الی التّمثیل بکفّتی المیزانِ المُتساویتین الّلتین لا یُمکن ان تترجّح احدیهما علی الأُخری من غیر شیءٍ آخر ینضافُ الیها، و الی غیرِ ذلک ممّا یجری مجراهُ و یذکر فی هذا الموضع. ثمّ انّ صدور المُمکن المعلول مع ذلک التّرجیح عن تلک العلّة امّا ان یکون واجباً او لا یکون، بل یکون ممکناً،اذ لا وجه لان یکون ممتنعاً مع فرض وقوعه. و ان کان ممکناً عاد الکلام فی طلب سبب ترجّحه جذعاً، ای جدیداً او حدیثاً. و لا یقف، بل یؤدّی الی الافتقار بعد کلّ سبب الی سببٍ آخر، لا الی نهایة. و یلزم منه ایضاً ان لا یکون ما فرض سبباً بسبب و هو محل، فاذن صدور المعلول مع التّرجیح عن السّبب الاوّل واجبٌ و هو المطلوب. و

ـ لانّا نقول: المعلولُ مع تلک الاولویّة ان امتنع، لا صدوره عنه وجب، و ان لم یمتنع کان مع تلک الاولویّة بحیث یمکن ان یصدر عنه تارة، و یمکنُ ان لا یصدرَ عنه اُخری و حینئذٍ ان لم یتوقّف صدوره عنه علی امرٍ آخر، کان ترجیحاً لاحدِ طرفی المُمکن المُتساویین علی الآخر لا لمرجّح و هو محالٌ، و ان توّقف لم یکن العلّة تامة، هذا خلفٌ.

و من فواید الامام: أنّ الغرض من هذا البحث، التّنبیه علی قدم العالم، فانّ جمیع الامور المُعتبرة فی مؤثریة الباری تعالی فی العالم، امّا ان یکون ازلیاً او لا یکون. و الثّانی باطلٌ، لانّه لو کان شیءٌ منها حادثاً لافتقرَ الی مؤثرٍ، فیعودُ الکلام فیه فتسلسل. فتعیّن ان یکون الامور المُعتبره فی مؤثریّة الباری تعالی فی العالم ازلیة، فیکون العالم ازلیاً لوجوب ترتّب الاثر علی العلّة التّامة. و لا مخلص عن هذه الشّبهة عندی الّا بالفرق بین التّرجیح بلا مُرجّح و التّرجّح بلا مرجّح، و بتجویز الاوّل، دون الثانی، م.

ظهر من ذلک انّ العلّة ما لم بجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، و ايضاً انّ العلّةَ الاولى، كما كانت واجبة لذاتها، كانت واجبة فى علّيتها. و انّما وسم الفصل بـ«التّنبيه والاشارة» ـ معاً ـ لاشتماله على حكمٍ اوّلى و هو احتياج المُمكن فى وجوده الى سبب. و هذا الحكم مع اوّليّتِهِ مشهورٌ لم ينازع فيه احد، و على حكمٍ قريب من الوضوح و هو كون السّبب فى سببيّته واجباً. و هذا ممّا نازع فيه قومٌ من المتكلّمين. فانّهم حكموا بانّ الفاعل المختار، انّما يصدُرُ الفعل عنه على سبيل الصحّة، لا على سبيل الوجوب.

* تنبيهٌ *

«مفهوم انّ علّة ما بحيث يجبُ عنها «ا» غيرُ مفهوم انّ علّة ما بحيث يجبُ عنها «ب» و اذا كان الواحدُ يجبُ عنه شيئان، فمن حيثيّتين مختلفى المفهوم، مختلفى الحقيقة، فامّا ان يكونا من مقوّماته، او من لوازمه، او بالتّفريق. فان فرضنا من لوازمِهِ عادَ الطّلب جذعاً فتنتهى هى الى حيثيّتين من مقوّمات العلّة مُختلفتين امّا للماهيّة، و امّا لانّه موجود، و امّا بالتّفريق. فكلّ ما يلزمُ عنه اثنان معاً، ليس احدهُما بتوسّط الآخر فهو مُنقسمُ الحقيقة.»

يُريدُ بيان انّ الواحد الحقيقيّ، لا يوجبُ من حيث هو واحد الّا شيئاً واحداً بالعدد.

و كأنّ هذا الحكم، قريبٌ من الوضوح و لذلک وسم الفصل بـ«التّنبيه». و انّما كثرت مدافعةُ النّاس ايّاهُ لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقيّة.

و تقريرهُ ان يقال: مفهوم كون الشىء بحيث يجب عنه «ا»، غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»[1]. اى عليّته لاحدهما غير علّيته للآخر و تغاير المفهومين: يدلُّ على

---

١ - قوله: «مفهوم كون الشىء بحيث يجب عنه «ا» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»»، فهاتان الحيثيتان، ان قومتا او قوم احدهما، يلزمُ التركيب و الّا لزم اتّصافه بصفتين فى الخارج. فتعدّد الصّدور، مستلزمٌ للتّركيب او تعدّد الصّفات فى الخارج. فالواحدُ الحقيقى و هو ما لا تركيب فيه و لا له جهات و صفات فى الخارج، يستحيل عنه صدور غير الواحد فى الخارج .
و هذا القدر، هو الّذى يكتفى به الشارح فى التقرير. و لا اشكال عليه الّا ان يُقال: ان اُريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما فى الخارج، فهو ممنوعٌ، و لم لا يجوز ان يكون وجوب «ا» فى الخارج، من حيث يجب عنه «ب»، و ان اريد تغايُرهما فى العقل، فلا نُسلّم انّه يستلزم تغاير حقيقتهما فى

الخارج.، و هو ظاهرٌ.
و الجواب: انّ المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثرٍ معّين، لم يحصل منه ذلک الاثر. و تلک الخصوصية، امرٌ وجودی و العلم به ضروری، ثمّ انّ تلک الخصوصية، لو كانت نفس ذلک الواحد ـ كما فی الواجب ـ لم يصدر عنه الّا اثرٌ واحد و الّا امكن ان يحصل عنه آخر، باعتبار حالةٍ اُخری و خصوصيةٍ اُخری، الی ذلک الاثر. و قد عبّر الشارح عنهما بالصدّور الاضافی، و اشار الی هذا التّفصيل فی آخر الفصل. و نحن و ان اصدرنا حركات متعدّدة، فما لم يحصل لنا خصوصية بالنّسبة الی حركة لم يصدر عنا تلک الحركة، و اقلُّها ارادة تلک الحركة، فانّها حالةٌ خارجيةٌ بها، فكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدُرُ عنه الاشياء الكثيره، الّا اذا كان مع كل منها خصوصيةٍ، لا يكونُ لها بالنّسبة الی آخر.
و ممّا يوضح هذا، انّ كُل ممكن، مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل، فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاوّل، امّا لذاته، او لغيره لم يكن مستنداً اليه بالذّات و الكلام فيه، و ان كان لذاته و ذاته واحدٌ حقيقی، فلا يتصوّر منه بالذّات حصول شيئين، هذا خلاصةُ الكلام فی تقرير هذا المقام.
و امّا تقرير ما ذكره الشيخ: فهو انّ الحيثيتين، ان قومتا، يلزم التّركيب، و ان لزمتا فذلک الواحد يكون علّةً لهما، لانّ الملزوم علّةً لهما، لانّ الملزوم علّةٌ للازم. و حينئذٍ يكونُ علّة لاحديهما غيرُ علّة للأُخری. فيلزم التّسلسل، او ينتهی الی التّركيب. و يردُ عليه انّا لا نسلّم انّهما يحتاجان الی علّة، و انّما يحتاجان، لو كانتا وجوديتين. و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نُسلّم أنّ الملزوم، يجبُ ان يكون علةً للازم.
ـ فان قلتَ: اللازمُ اذا كان خارجاً عن الشّیء، عارضاً له، لم يكن بُدّ من ان يكون معلولاً.
ـ فنقول: حيثية العلّة، انّما يجبُ تحقّقها فی العليّة الفاعلية، لا فی كل علّة، و المنعُ الاوّل، يندفع بما ذكرنا، و كذا المنع الثانی، لانّ الشيخ فرض الدّلالة فی اللّه تعالی و لابُدّ ان يكون علةً لهما حينئذٍ و هذه القاعده و ان كانت كليّة مطّردة عندهم فی جميع الصّور و المسائل، الّا انّ المعلّل رُبما يُفرض الكُلّی فی صورة و يستدلُّ عليه و لا بُعد فيه، و لا سيّما اذا كانت الدّعوی واضحة والمقصودة زيادة الوضوح و اليه اشار الشارح بقوله: و لزيادة الوضوح قال و ذلک الشّيئان، الی آخره. و علی هذا يكون قوله: فكُلّ ما يلزم منه اثنان معاً، ليس احدُهُما بتوسّط الآخر، فهو مُنقسمُ الحقيقة، ليس علی الاطلاق، بل المُراد ما اذا كان علة للوازمه. و هذا التّقيّد، انّما يستفادُ

تغاير حقيقتيهما، فاذن المفروضُ ليس شيئاً واحداً، بل هو شيئان او شيءٌ موصوف بصفتين مُتغايرتين و قد فرضناهُ واحداً، هذا خلفٌ. و هذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، و لزيادة الوضوح قال: و ذلك الشّيئان، امّا ان يكونا من مقوّمات ذلك الشّيء الواحد، او من لوازمه. فان كانا من لوازمهِ، عاد الكلام الاوّل بعينه و لم يقف. فهُما اذن من مقوّماته.

و في بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق[1]، بعد قوله: «فامّا ان يكونا من مقوّماته او من لوازمه»، و المُرادُ منه ان يكون احدهما من مقوّماته و الآخرُ من لوازمه و حينئذٍ لا تكون حيثيّة استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثيّة ذلك المقوّم و يلزمُ منه ان يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، و الّا فعاد الكلام. و على الجملة مع جميع التّقديرات، يلزم منه تركّب، امّا في ماهيّة ذلك الشّيء[2]، او لانّه موجودٌ بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده

من خصوص الدّلالة باللّه تعالى، م.

١ - قوله: «في بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق»، الحيثيتان: امّا ان يكون احدهما مقوماً او لا، بل يكون كلُّ منهما خارجاً و الاوّلُ يقتضي التّركيب. فالتّركيبُ لا يتوقّف على كونهما مقوّمين، و الشارح بيّنه من مأخذ آخر وهو انّه لو كان احديهما مقوماً و الأُخرى خارجاً لكان حيثية التّقويم غيرُ حيثية الاستلزام، فلأبدّ ان يكون لحيثيّة الاستلزام مبدئاً ان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي انّه مقوم. و المُرادُ بذلك اللازم في قوله: حيثيّة استلزامه ذلك اللازم، احد الشّيئين المعلولين الحاصل لحيثيّة الاستلزام، م.

٢ - قوله: «يلزمُ منه تركيب، امّا في ماهيّة ذلك الشيء»، لمّا ذكر انّ جميع الاقسام ينتهي الى التّركيب، ذكر اقسام التّركيب. و الظّاهرُ من كلام الشيخ، انّ الحيثيّتين ان كانتا مقوّمتين، فامّا ان تكونا مقوّمتين للماهيّة او للوجود، او بالتّفريق اي الحيثيّتين يدُلّان على التّركيب. فامّا ان يكون التّركيب في الماهيته، او في الوجود، او فيهما بالتّفريق، بان يكون حيثيةٌ للماهيّة و حيثيّةٌ أُخرى للوجود. و الشارحُ قال: التّركيبُ امّا في ماهيته، او بسببِ وجوده، بعد كونه شيئاً حتّى اذا كان شيءٌ بنفسه، ينضمّ اليه الوجود كان مركباً من الوجود و الماهيّة، او يكون التّركيب بحسب تفريقه الى اجزاءٍ او الى جزئيات. و انّما حمل كلام الشيخ على هذا، لانّ التّركيب في الوجود غيرُ معقولٍ.

و وجه الحصر ان يقال: التّركيب في الشّيء، امّا قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. امّا التّركيب

بتفریق له. و الاوّل کما فی الجسم، بحسب ماهیّتِهِ المُنقسمة الی مادّةٍ و صورةٍ، و الثّانی کما فی العقل الاوّل بحسب التّکثّر الّذی یلزمهُ عند وجوده بسبب تغایر ماهیّتِه و وجوده، و الّثالث کما فی الشّیء المُنقسم الی اجزائه او جُزئیاته.

فاذن، کلّ ما یلزم عنه اثنان معاً، لیس احدهما بتوسّط، فهو منقسمُ الحقیقة. و اشترط ان لا یکون احدهما بتوسّط، لانّ الاشیاء الکثیرة، یُمکن ان تصدر عن الواحد الحقیقی و لکن البعض بتوسّط البعض. و انّما قال: «فهو منقسمُ الحقیقة»، و لم یقل منقسمُ الماهیّة، لانّ الماهیّة قد تکون بسیطة و التّکثّر یلزمها امّا للوجود، او لما یعرُضُ بعد الوجود کما مرّ.

و عارض الفاضل الشارح[1] ذلک، بانّ الواحد قد یسلُبُ عنه اشیاء کثیرة، کقولنا: هذا

قبل الوجود، فهو التّرکیب فی الماهیّة، و امّا التّرکیب مع الوجود فهو ترکیبُ الماهیّة مع الوجود، و امّا التّرکیب بعد الوجود، فهو التّرکیب الشّیء المُنقسم الی اجزائه او الی جُزئیاتِهِ. و قد یُقال: التّرکیبُ امّا ان یحصل بعد الوجود او لا و الثّانی هو التّرکیب فی الماهیّة کترکّب الجسم من المادّة و الصّورة و الاوّلُ امّا ان یحصل بتفریق الشّیء او لا و الثّانی کترکّب الموجود من الماهیّة و الوجود، و الاوّل کترکیب البیت من اجزائه و کجزئیات شیءٍ واحدٍ اذا فرض کلّها المجموعی. و فی هذا الذی حمل الشارح علیه: انّ حصول التّرکیب بالتّفریق، غیرُ معقول، و انّ التّقسیم الی الجُزئیات، یستحیل ان یکون مرکباً منها و الّا لم یکن جزئیات، بل اجزائه، م.

۱ - قوله: «و عارض الفاضل الشارح»، قد عملتَ انّ تغایُر الحیثیتین، احدُ الامرین: امّا ترکّب العلّة، او تعدّد صفاتها، کما نصّ الشارح علیه، فی قوله: بل هو شیئان او شیءٌ موصوفٌ بصفتین. و الامامُ حمل کلام الشّیخ علی ظاهره، و حکم بذهابِهِ الی انّ تغایُر الجهتین مفهوماً یستدعی ترکّب العلّة فی الحقیقة لا غیر. ثمّ اوردَ علیه نقوضاً و هی انّ الدّلیل المذکور، لو صحّ لزم ان لا یسلب عن الواحد الّا شیءٌ واحد. فانّه لو سلب عنه شیئان کالشّجر و الحجر، فمفهوم سلبُ الشجر عنه، غیرُ مفهوم سلب الحجر عنه. فان کان مفهوم احد المفهومین مقوّماً، یلزم الترکیب، و ان کانا عارضین، کانا معلولین. فعلیّتُهُ لاحدهما، غیر علیّته للآخر، و یعودُ الکلام، فیتسلسل أو ینتهی التّرکیب. و ان لا یتّصف الواحد الّا بصفةٍ واحدةٍ فانّ المفهوم من اتّصافه بالجلوس ـ مثلاً ـ غیرُ المفهوم من اتّصافه بالقیام الی آخره و ان لا یقبل الواحد الّا شیئاً واحداً. فان قبول احدهما غیر قبول الآخر. و هذه الشّبهة، مندفعةٌ بالمنعین المذکورین، لورودهما علیها الّا علی اصل الدّلیل.

الشّيءُ ليس بحجر و ليس بشجر، و قد يوصف باشياء كثيرة، كقولنا: هذا الرّجل قائمٌ و قاعدٌ، و قد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسّواد و الحركة.

و لا شكّ في انّ مفهومات سلب تلك الاشياء عنه، و اتّصافه بتلك الاشياء، و قبوله لتلك الاشياء مختلفةٌ. و يعودُ التّقسيم المذكور، حتّى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الّا واحد، و لا يوصف الّا بواحد، و لا يقبل الّا واحداً.

و الجوابُ عنه: انّ سلب الشّيء و اتّصال الشيء بالشّيء، و قبول الشّيء لشيء امورٌ لا تتحقّقُ عند وجود شيء واحد لا غير. فانّها لا يلزمُ الشّيء الواحد من حيث هو واحد، بل

و تحريرُ جواب الشارح: انّ السّلب و الاتّصاف و القبول، متعددٌ لاختلاف الحيثيّات و الاعتبارات. فانّ السّلب يتوقّفُ على مسلوب و مسلوب عنه. فالسّلبُ عن الشّيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. و كذا اتّصاف الشّيء بوصف غير اتّصافه و قبوله يتعدّد كذلك الشّيء يتعدّدُ بحسب تلك الحيثيّات. و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة، ليس بمحال، فجاز ان يتعدّد. و السّلب و الاتّصاف و القبول، بحسب تعدّد الشّيء و تعدّد الحيثيّات. و امّا الصّدور، فلمّا لم يتوقّف الّا على شيءٍ واحد و هو ذات العلة، لم يكن لها حيثيّاتٌ متعدّدة، فتعدّدهُ لا يكون الّا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصّدور التّركب و لم يستلزم تعدّد السّلب و الاتّصاف و القبول التّركيب.

و انّما قُلنا: انّ الصّدور لا يتوقّفُ الّا على امرٍ واحد، لانّه لو توقّف على امرين يكون احدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدورٌ يتوقّفُ على امرين، فيلزمُ التّسلسل و لا ينتهي المُمكنات الى مبدءٍ واحد. هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا و فيه نظرٌ لانّ الشّيء المسلوب عنه، او الموصوف، او القابل، اذا كانت له حيثيّات فتلك الحيثيّات امّا ان يكون اعتباريّةٌ فلم لا يجوزُ ان يكون تعدّد الصّدور ايضاً بحسب اختلاف حيثيّات اعتبارية، و امّا ان يكون خارجية و حينئذٍ يعودُ الكلام، لانّها امّا ان يكون مقوّمة فيلزم التّركيب، او عارضة فيلزم ان يكون عليّته لهذا، غير عليّته لذاك، فيلزمُ التسلسل، فالمحذورُ ما اندفع اصلاً. و لئن نزلنا عن هذا المقام، لكن الصّدور ايضاً يتعدّدُ بحسب تعدّد الجهات و الفنّ مملوٌ عنه. و امّا انّه لو توقّف على امرين يكون لاحدهما صدور و هلمّ جراً، فانّما يلزمُ التّسلسل، لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصّدور نفس الصّدور المفروض. فانّا لو فرضنا صدور شيء عن شيء، فهذا الصّدور يتوقّفُ على المصادر، المصدر و الصّادر ممكنٌ و له صدورٌ، هو نفس ذلك الصّدور، فلا يتسلسل اصلاً. م.

تستدعی وجود أشیاء فوق واحدةٍ یتقدّمها حتّی تلزم تلک الامور لتلک الاشیاء باعتباراتٍ مختلفه، و صدور الاشیاء الکثیرة، لیس بمحال.

و بیانه: انّ السّلب یفتقرُ الی ثبوت مسلوب و مسلوب عنه، یتقدّمانه و لا یکفی فیه ثبوت المسلوب عنه فقط، و کذلک الاتّصاف یفتقرُ الی ثبوت موصوف و صفة، و القابلیّة الی قابل و مقبول، او الی قابل، فانّ الجسم، یقبل السّواد من حیث ینفعل عن غیره، و یقبل الحرکة من حیث یکون له حالٌ لا یمنع خروجه عنها. و امّا صدورُ الشّیء عن الشیء، أمرٌ یکفی فی تحقّقه فرض شیء واحد هو العلّة و الّا لامتنع استناد جمیع المعلولات الی مبدءٍ واحد.

ـ لا یُقال: الصدورُ ایضاً لا یتحقّق الّا بعد تحقّق شیء یصدر عنه و شیء صادر.

ـ لانّا نقول: الصدورُ یقع علی معنیین[۱]؛ احدهما، امرٌ اضافیٌ یعرُض للعلّة و المعلول من حیث یکونان معاً، و کلامنا لیس فیه، و الثّانی، کون العلّة بحیث یصدُرُ عنها المعلول و هو بهذا المعنی، متقدّمٌ علی المعلول، ثمّ علی الاضافه العارضة لهما، و کلامُنا فیه. و هو أمرٌ واحد، ان کان المعلول واحداً. و ذلک الامر قد یکون هو ذات العلّة بعینها، ان کانت العلّة علّة لذاتها، و قد یکون حالة تعرض لها ان کانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة اُخری. امّا اذا کان المعلولُ فوق واحد، فلا محالة یکون ذلک الامر مختلفاً و یلزم منه التّکثّر فی ذات العلّة کما مرّ.

* اوهامٌ و تنبیهاتٌ *

«قال قوم: انّ هذا الشّیء المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لکنّک اذا تذکّرت ما قیل لک فی شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالی: «لا

---

۱ – قوله: «الصّدور یُطلق علی معنیین»، منظورٌ فیه ایضاً لانّ هذا الاطلاق، لیس فی العُرف، و لا بحسب اصطلاح القوم، بل الصّدور الغیر الاضافی غیر معقول. و العبارةُ الصّحیحة ان یُقال: هیهُنا شیئان: الصّدور، و حیثیّةُ الصّدور و الصدور و ان کان اضافیاً الّا انّ حیثیة الصدور و هی الخصوصیّة الّتی للعلة، لیست اضافیّة علی ما اشرنا الیه قبل هذا، فتأمّل، م.

أُحبُّ الآفلين»[۱] فانّ الهوىّ فى حظيرةِ الامكان، أُفولٌ ما. و قال آخرون: بل هذا الموجود المحسوس معلولٌ. ثمّ افترقوا، فمنهم من زعم انّ اصله و طينته غير معلولين، لكن صنيعته معلولة، فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين، و انت خبيرٌ باستحالة ذلك، و منهم من جعل وجوب الوجود، لضدّين او لعدّة اشياء و جعل غير ذلك من ذلك. و هؤلاء فى حكم الّذين من قبلهم.»

يُريدُ بيان مذاهب النّاس فى وجوب اعيان الموجودات و امكانها و قدمها و حدوثها، و ان ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها. و اوّل اختلافهم فى الشّيء الغنّى عن المؤثّر الّذى هو موجودٌ لنفسه، واجبٌ لذاته ا هو واحدٌ ام اكثر من واحد؟

و القائلون بانّه اكثرمن واحد، افترقوا الى قائلين بانّه هذه الموجودات المحسوسة، و الى قائلين بانّه غيرُ ذلك. و الفرقةُ الأُولى، زعمت انّ الافلاک و الكواكب، باشكالها و هيئاتها و نضدها، و العناصر بكلّياتها واجبةٌ قديمة. و انّ المُمكن الحادث فى العالم، هو الحركات و التّركيبات و ما يتبعها لا غير.

و الشيخُ ردّ عليهم، بتذكّر ما مرّ من شرط واجب الوجود و هو انّه واحدٌ غير محتاج فى قوامه الى شيء، و غير مُنقسمٍ بحسب الحدّ و الماهيّة، و لا بحسب المعنى و القوام و لا بحسب الكميّة الى اجزاء و لا الى جزئيّات و لا الى ماهيّة و وجود، و انّ جميع ما هو موصوفٌ بشيء من ذلک ممكن.

ثمّ استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلک مبادیء بانفسها غنّية عن غيرها، بقوله تعالى: «لا أُحبُّ الآفلين»[۲] فى قصّة ابراهيمعليه السلام حكايةً عنه حين حكم بامتناع ربوبيّة الكواكب لا فولها، فانّ الامكان افولٌ ما.

و امّا الفرقه الثّانية القائلة بانّ هذه المحسوسات ليست بواجبة، فقد افترقوا الى قائلين بانّ مادّة هذه المحسوسات و عُنصرها واجبة، و الى قائلين بانّها ليست بواجبة.

امّا القائلون بانّها واجبةٌ، فمنهم من ذهب الى انّها اجزاءٌ هى اجسام امّا متّفقة بالنّوع مختلفةٌ بالاشكال، و هُم اصحاب ذيمقراطيس، و امّا مختلفةٌ بالنوع و هم اصحاب الخليط، و منهم من ذهب الى انّها عُنصُرٌ واحد هو ماءٌ او بُخارٌ او هواءٌ او غير ذلک، ثم اتّفقوا على

---

۱ - انعام / ۷۶.
۲ - انعام / ۷۶.

انّ هذه المحسوسات، كائنةٌ من تلک المادّة حادثة معلولة، و اثبتوا علّة مغايرة لها واجبةٌ امّا واحدة او فوق واحدة.

امّا القائلون بانّها واحدةٌ، فهم بعض القائلين بالهيولی المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصر الواحد. و امّا القائلين بالهيولی المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصرالواحد. و امّا القائلون بانّها فوق واحدة، فهُم من جملة القائلين بالهيولی المجرّدة و هم الحرنانيّون الّذين قالوا بانّ المبادی خمسة: هيولی، و زمان، و خلأ، و نفس، و اله.

و امّا القائلون بانّ المادّة ليست بواجبة و انّ الواجب اكثرُ من واحد، فهمُ الجاعلون وجوب الوجود لضدّين: خيّرٌ، و شرّير، يعبّرون عنهما تارةً بـ«يزدان» و «اهرمن»، و تارةً بـ«النور» و «الظُّلمة». و الشيخ ردّ على جميعهم، بتذكير البُرهان على انّ واجب الوجود واحدٌ.

قوله : «و منهم من وافق على انّ واجب الوجود واحدٌ. ثمّ افترقوا، فقال فريقٌ منهم: انّه لم يزل و لا وجود لشیء عنه، ثمّ ابتدأ و اراد وجود شیء عنه، و لو لا هذا لكانت احوال متجدّدةٌ من اصناف شتّی فی الماضی، لا نهاية لها موجودة بالفعل، لانّ كلّ واحدٍ منها وجد، فالكلّ وجد. فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلّية منحصرة فی الوجود. قالوا: و ذلک محالٌ و ان لم تكن كلّية حاصرة لاجزائها معاً، فانّها فی حكم ذلک. و كيف يمكن ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بانّها لا تكون الّا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له. فينقطع اليها ما لا نهاية له، ثمّ كلّ وقت يتجدّد، يزداد عدد تلک الاحوال. و كيف يزدادُ عدد ما لا نهاية له و من هؤلاء من قال: انّ العالم، وجد حين كان اصلح لوجوده. و منهم من قال: لا يُمكنُ وجوده الّا حين وجد. و منهم من قال: لا يتعلّقُ وجوده بحين، و لا بشیءٍ آخر، بل بالفاعل، و لا يسئل عن لم، فهولاء هؤلاء.»

لمّا فرغ عن ذكر اقوال القائلين بانّ الواجب اكثرُ من واحد، شرع فی اقوال القائلين بانّه واحدٌ و هم بعد اتّفاقهم على ذلک، افترقوا فرقتين: فذهب احديهما الی انّ ما عداه مسبوقٌ بالعدم سبقاً زمانيّاً و هُم المتكلّمون و كثيرٌ من سائرالملّيّين. و الثّانية الی انّ بعض ما عداهُ غيرُ مسبوقٍ بالعدم، الّا سبقاً بالذّات و هُم جمهور الحكماء.

فقالت الفرقةُ الاولی: انّ واجب الوجود، لم يزل غير موجد لشیء، ثمّ ابتدء و اوجدَ

العالم بارادة. و احتجّوا على ذلک بانّ الحال لو کم یکن کذلک[١]، للزم القول بحوادثٍ لا اوّل لها، کما ذهبت الیه الحکماء و هو باطلٌ لامورٍ: منها، وجوب کون تلک الحوادث موجوده بالفعل، لانّ کلّ واحدٍ منها موجودٌ، فاذن یکون لما لا نهایة له کلّیة منحصره فی الوجود، و الانحصارُ فی شیءٍ یناقضُ عدم التناهی، و ان لم یکن لها کلّیة حاصرة لآحادها معاً فی الوجود، فانّها فی حکم ذلک عقلاً بنائاً علی انّ الحکم علی کلّ واحد هو الحکم علی کلّ الآحاد. و الشیخ اشار الی هذه الحجّة بقوله: «موجودةٌ بالفعل»، الی قوله: «فانّها فی حکم ذلک».

و منها، وجوب تزاید عدد الحوادث بتجدّد کلّ حادث و ما لا یتناهی یمتنع ان یزید او ینقص. و الی هذه الحجّة، اشار بقوله: «ثُمّ کلّ وقت یتجدّد یزداد عدد تلک الاحوال و کیف یزدادُ عدد ما لا نهایة له».

ثمّ انّ هذه الفرقة، اذا طولبوا بعلّة تخصیص حدوث العالم بالوقت الّذی حدث فیه دون سائر الاوقات الّتی یُمکن فرضها ممّا لا یتناهی قبله و بعده، افترقوا بحسب الاقوال المُمکنة فیه الی قائل بثبوت التّخصیص بالوقت المعیّن امّا لذات ذلک الوقت او للفاعل، او لشیء غیرهما، الی قائل بنفی التّخصّص. و بالحقیقة لا فرق بین نافی التّخصّص و بین مثبتیه لسبب الفاعل وحده لا غیر. فاذن، الفرقةُ المذکورة افترقوا الی ثلاث فرق:

فرقةٌ اعترفوا بتخصّص ذلک الوقت بالحدوث، و بوجود علّة لذلک التّخصّص غیر الفاعل. و هُم جمهورُ قُدماء المعتزلة من المُتکلّمین و من یجری مجراهم. و هؤلاء انّما

---

١ - قوله: «و احتجّوا علی ذلک بانّ الحال لو لم یکن کذلک»، ای لابُدّ من تجویز تخلف المعلول عن العلة التّامة. فانّا ان لم نجوّز ذلک، یلزم القول بحوادث، لا الی نهایة، لانّ واجب الوجود علی ذلک التّقدیر، لا یجوزُ ان یکون علةً تامةً لحادث ما و الّا لزم قدمه. فصدورُ الحادث عنه، یتوقّفُ علی حادث آخر و هلمّ جراً.

و تقریر الوجه الاول: انّه لو وجد الحوادث، لا الی اول یکون کل واحد منها موجوداً، فیکون الکُلّ موجوداً، فیلزم ان یکون لما لا نهایة له کُلیّة حاصرة فی الوجود، و هو محال. و علی هذا التّقدیر، یکون قوله: و ان لم یکن لها کُلّیة حاصرة لاجزائها معاً فانّها فی حکم ذلک، مستدرکٌ لا حاجة الیه اصلاً، م.

یقولون بتخصّصه علی سبیل الاولویّة دون الوجوب، و یجعلون علّة التّخصیص مصلحة تعودُ الی العالم.

و فرقةٌ قالوا بتخصّصه لذات الوقت، علی سبیل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت مُمتعناً، لانّه لا وقت قبل ذلک الوقت. و هو قول ابی‌القاسم البلخیّ و هو المعروف بـالکعبیّ، و من تبعهُ منهم.

و فرقةٌ لم یعترفوا بالتخصّص خوفاً من العجز عن التّعلیل، بل ذهـبوا الی انّ وجـود العالم، لا یتعلّق بوقت و لا بشیءٍ آخر غیر الفاعل و هولاء یسئل عمّا یفعل، و اعترفوا بالتّخصّص و انکروا وجوب استناده الی علّة غیرالفاعل، بل ذهبوا الی انّ الفاعل المختار، یُرجّح احد مقدُوریه علی الآخر من غیر مخصّص، و تمثّلوا فی ذلک بعطشانٍ یـحضره الماء، فی انائین مُتساویی النّسبة الیه من کلّ الوجوه، فانّه یختار احدهما لا محالة، و بغیر ذلک من الامثلة المشهورة: و هُم اصحاب ابی‌الحسن الاشعری و من یحذو حذوه، و غیرُهم من المُتکلّمین المتأخرّین.

و اشار الشیخ الی هذه الاقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال»، الی قوله: «و لا یسئل عن لم» و ختم اقوال المُتکلّمین بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله : «و بازاء هؤلاء، قومٌ من القائلین بوحدانیّة الاوّل یقولون: انّ واجب الوجـود بذاته واجبُ الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاوّلیة له، و انّه لن یتمیّز فی العدم الصّریح حال الاولی به فیها ان لا یوجد شیئاً او بلاشیاء ان لا توجد عنه اصلاً، و حال بخلافها.»

لمّا فرغ عن بیان مذاهب المُتکلّمین، شرع فی بیان مذاهب الحکـماء و بـدأ بـانّهم یقولون: انّ واجب الوجود بذاته، واجبُ الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاوّلیة له. لانّ ذلک یقتضی قدّم الفعل[۱] من جانب الفاعل، فانّ الفاعل اذا کانت فاعلیّته واجـبة له،

---

۱ - قوله: «لانّ ذلک یقتضی قدم الفعل»، الحکماء یستدلّون علی قدم فعل اللّه تعالی بوجهین: الاوّل، من حیث الفاعل. و تقریره: انّ الواجب لذاته، واجبٌ فی جمیع صفاته الاوّلیة، و کُلّ ما یحتاج الیه فی التّأثیر، حاصلٌ لذاته و قد ثبت انّ المعلول، لا یتخلّف عن العلة التّامة، فلیزم قدم الفعل. و التّقییدُ بالاُولیة، لخروج الصّفات الاضافیة.

وجب ان يكون فاعلاً دائماً، امّا ان كانت فاعليّته ممكنة، احتاج فى فاعليّته الى سببٍ آخر، كما مضى بيانه، و واجبُ الوجود، لا يجوزُ ان يكون كذلك.

و اراد بالاحوال الاوّلية، الاحوال الّتى لا يتوقّفُ وجودها على شىء غير ذاته، ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً. و يُقابلها الاحوال الثّانية المتوقّفة على وجود الغير ككونه اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و هى لا تكونُ له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره، ثمّ ذكر بعد ذلك ما يتعلّق بجانب الفعل، فأشار الى انّ عدم الصّريح، لا يتميّزُ فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلّية، أولى بالقياس اليه، او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل، من حال أُخرى يصيرُ فيها فاعليّته اولى به، او صدور الفعل اولى بالفعل. و غرضُهُ من ذلک، الرّدُّ على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح، لان يفعل فيه من الباقية.

قوله : «و لا يجوز ان تسنح ارادة متجدّدة الّا لداع و لا ان تسنح جزافاً، و كذلک لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلک بلا تجدّد حال. و كيف تسنح ارادة لحال تجدّدت و حال ما يتجدّد كحال مايمهّد له التجدّد فيتجّدد، و اذا يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد له شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهجٍ واحد، و سواءٌ جعلت التجدّد لامر تيسّر او لامرٍ زال مثلاً كحُسنٍ من الفعل وقتاًما تيسّر، او وقتٍ معيّن، او غير ذلک ممّا عدّ، و كقُبحٍ كان يكون له لو كان و قد زال، او عائق، او غير ذلک كان فزال.»

لمّا كان الفاعل المختار عند المُتكلّمين، هو الّذى تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر، احتاجوا الى اثبات شىءٍ بسببه يتخصّصُ الطّرف الّذى يختارهُ فاثبتوا له ارادة تتعلّق بذلک الطّرف. و هى متجدّدةٌ عند بعض المعتزلة، و قديمةٌ عند الاشاعرة، و غير

و الثانى، من حيث الفعل. و تحريره: انّه لا يجوزُ ان يكون فعله تعالى، معدوماً ثمّ يوجد اذ العدم الصّريح، لا يتميّزُ حتّى يكون فيه امساک الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاد فى بعض الاحوال، او حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره كان فى جميع الاحوال. فيلزم امّا قدم الفعل، او عدمه، و هذا بالحقيقة رد= على من قال: انّما حدث فى الوقت، لانّه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه. و هُمُ الفرقةُ الاولى و الثّانية. و تقييد العدم بالصّريح احترازٌ عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة، م.

زائدة على علمه عند الكعبى.

فاشار الشيخُ الى ابطال الارادة المُتجدّدة اوّلاً بانّها لابُدّ و ان تتبع امراً متجدّداً يقتضى ايثار احد المقدورات كشوقٍ ما، او ميلٍ اليه. و هو الدّاعى و الّـا لكـان تـعلّقها بـذلک المقدور، دون ماعداه جزافاً، و هُما منفيّان عنه تعالى بالاتّفاق.

و «الجزافُ» لفظةٌ معرّبةٌ معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير، و قد يُطلق بحسب الاطلاق على فعلٍ يكونُ مبدئُهُ شوقاً تخيليّاً من غير ان يقتضيه فكر كالرّياضة، او طبيعة كالتّنفّس، او مزاج كحركات المرضى، او عادة كاللعب باللحية مثلاً و هو باعتبارٍ من الفاعل، كما انّ العبث يكون باعتبارٍ من الغاية و الشيخُ اطلقه هيهُنا على الفعل الّذى تـعلّق الارادة بـه للشعور به فقط، من غير استحقاق او اختصاص.

ثمّ انّ الشيخ جعل الحكم اعمّ ممّا فيه التّنازع للاستظهار، فقال: «و كذلک لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلک بلا تجدّد حال»، اى: لا يجوزُ ان يحدث شىٌ من شرائط الفاعليّة الّتى يتعلّقُ بها الفعل على الاطلاق، سواءٌ كانت طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجدّد.

و ابطل ذلک، بانّ حال الشّىء المُتجدّد انّما يكون كحال الفعل المتجدّد الّذى كلامُنا فيه و كما يحتاج الفعل الى ذلک الشّىء فى تجدّده، فكذلک يحتاج ذلک الشّـىء الى تجدّدِ امرٍ آخر و يتسلسلُ امّا دفعة و هو باطل. و امّا شيئاً بعد شىء و هو القول بحوادث لا اوّل لها.

ثمّ اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة، و بانّ الارادة غيرُ زائده على العلم، بقوله: «و اذ لم يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهج واحد»، و ذلک يقتضى امّا لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً، و امّا صدوره فى جميع اوقات وجوده.

و اعلم انّ المُعتزلة الّذين لا يقولون بالارادة المُتجدّدة لا يعترفون بتجدّد شىء غـير الفعل اصلاً مع قولهم: امّا يكون بعض الاوقات اصلح للصّدور، و امّا بامتناع الصّدور فى غير ذلک الوقت. فلمّا فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدّد شىء، و ابطال القـول بـان لا يتجدّد شىءٌ، اشار الى انّ هذين ايضاً قول بتجدّد، فقال: و سواءٌ جعلت التـجدّد لامـرٍ تيسّر، كحسن من الفعل وقتاً ما تيسّر، يعنى: القول بصلوح بعض الاوقات: «او معيّن»، يعنى: صيرورةُ الفعل متأتّياً بعد كونه ممتنعاً: «او غيرُ ذلک» ممّا يعبّرون عـنه بـحسب اصطلاحاتهم، او جعلته لامرٍ زال، كقبح كان، فزال عند الوقت الصّالح، او امتناع كان فزال

عند وقت الامكان، او غيرُ ذلک بحسب عباراتهم. فانّ القول بجميع ذلک، قول بتجدّد شیءٍ ما، و قد ابطلناه.

قوله : «قالوا فان كان الدّاعى الى تعطيل واجب الوجود عن اضافة الخير و الوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الدّاعى ضعيف و قد انكشف لذوى الانصاف ضعفه، على انّه قائمٌ فی كلّ حال و ليس فی حال اولی بايجاب السّبق منه فی حال. و امّا كون المعلول ممكنُ الوجود فی نفسه، واجبُ الوجود بغيره، فليس يناقضُ كونه دائم الوجود بغيره كما نبّهت عليه.»

و لمّا فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل، و بما هو من جانب الفعل، و ابطل القول بالحدوث، اراد ان يُشير الى ضعف حجج القوم.

و حججهم ايضاً تنقسمُ الى ما يتعلّق بالفاعل، و الى ما يتعلّقُ بالفعل. فما يتعلّق بالفاعل، هو قولهم: انّ فعل الفاعل المختار، يجبُ ان يكون مسبوقاً بالعدم، و ما يتعلّق بالفعل مسبوقاً بالعدم، و ما يتعلّقُ بالفعل هو قولهم: الفعل فی نفسه يمتنع ان يكون الّا محدثاً.

فذكر انّ الدّاعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام امرٍ شنيع و هو تعطيل الواجب ـ جلّ ذكره ـ فيما لم يزل عن افاضة الخير و الجود. ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بالعدم، فهذا غرضٌ ضعيف. و مع ذلک فهو حاصلٌ فی كُلّ حال سواءٌ حدث الفعل فی الوقت الّذی حدث، او فی وقتٍ آخر، حدث قبله او بعده من غير تخصيص و اولويّة لذلک الوقت دون غيره.

و ان كان الدّاعى لهم الى ذلک هو ظنّهم انّ الفعل فی نفسه، يمتنعُ ان يكون غير حادث فقد نبّهت فی صدر النّمط على فساده، و نبيّن لک انّ المعلول، يُمكن ان يكون دائم الوجود. ثمّ انّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثّلاثة المحكيّة عنهم، على امتناع وجود حوادثٍ لا اوّل لها، و بيان وجوه الخطأ فيها.

قوله : «و امّا كون غير المُتناهى كلّاً موجوداً لكون كلّ واحدٍ وقتاً ما موجوداً فهو توهّم خطأ، فليس اذا صحّ على كلّ واحد، حكم صحّ على كلّ محصّل و الّا لكان يصحّ ان يُقال:

الكلّ من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأنّ كلّ محتمل و لمّا لكان يصحّ أن يقال الكلّ من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأنّ كلّ واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكلّ كما يحمل على كلّ واحد.

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الأولى، و هو أنّ القول بصحّة الحكم على الكلّ بكلّ ما صحّ أن يحكم به على كلّ واحد منه في الوجود و هذا ممّا يعترفون بامتناعه فإنّهم يقولون معلومات الله تعالى غير متناهية و لا يمكن أن تدخل كلّها في الوجود بحيث لا يبقى منه معلوم يخرجه إلى الوجود.

و قوله [illegible] غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدومًا إلّا شيئًا بعد شيء و غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر و أقلّ و لا يعلم ذلك لكونها غير متناهية في العدد.

إشارة إلى الجواب عن الحجّة الثالثة، و هو أنّ غير المتناهي، لمّا كان معدومًا، فقد يمكن [illegible] كالحوادث المستقبلة التي [illegible] كلّ يوم، و كمعلومات الله تعالى التي هي أكثر من مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم و الحوادث التي [illegible] في وقت من الأوقات [illegible] لا يكون [illegible]

و قوله [illegible] وقت لم يحدث فيه [illegible] حتّى إن وجد قبله ما لا نهاية له لو احتاج

[illegible] وقت [illegible] من الحوادث [illegible] و هي أن ليس معنى توقّف الحادث على حادث آخر [illegible] أنّهما موجودان معًا و يتوقّف وجود الثاني على وجود الأوّل [illegible] لا يصحّ في القدم أنّهما معدومان معًا، لأنّ الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأوّل، و الحادث الآخر لا يوجد إلّا بعد الحادث الأوّل. ثمّ إنّ المتكلّمين [illegible] الأوقات و [illegible] الحوادث [illegible] توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له أنّه يكون هناك وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث، ثمّ يبتدأ الحوادث بتقضّي ما لا نهاية له حتّى لم يوجد هذا الحادث

الکُلّ من غیر المتناهی، یمکن ان یدخل فی الوجود، لانّ کلٌّ محصّل و الّا لکان یصحّ ان یقال: الکُلّ من غیر المتناهی، یُمکن ان یدخل فی الوجود، لانّ کلّ واحدٍ یُمکن ان یدخل فی الوجود، فیُحمل الامکان علی الکلّ، کما یُحمل علی کلّ واحد.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الاولی، و هو انّ القول بصحّة الحکم علی الکُلّ بکلّ ما یصحّ ان یحکم به علی کلّ واحدٍ منها فی الوجود. و هذا ممّا یصرّحون بامتناعه. فانّهم یقولون: مقدُورات اللّه تعالی، لاتتناهی و لا یُمکن ان تدخل کلّها فی الوجود، بحیث لا یبقی له مقدورٌ یخرجه الی الوجود.

و قوله : «قالوا: و لم یزل غیر المُتناهی من الاحوال الّتی یذکرونها معدوماً الّا شیئاً بعد شیء، و غیرُ المتناهی المعدوم، قد یکون فیها اکثر و اقلّ. و لا یثلمُ ذلک کونها غیر متناهیة فی العدم.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الثّالثة و هو انّ غیر المتناهی، اذاکان معدوماً، فقد یُمکن ان یزید و ینقص بالاتّفاق، کالحوادث المُستقبلة الّتی تنقص کلّ یوم، و کمعلومات اللّه تعالی، الّتی هی زائدةٌ علی مقدوراته تعالی، مع کونها غیر متناهیین عندهم. و الحوادثُ الّتی کلامُنا فیها، لیست بموجودة جمیعاً فی وقتٍ من الاوقات. فاذن، ازدیادها، لا یکون قادحاً فی کونها غیرُ متناهیة.

و قوله : «و امّا توقّف الواحد منها[1] علی ان یوجد قبله ما لا نهایة له، او احـتیاج

---

۱ - قوله: «و اما توقّف الواحد منها»، قدّم علی الجواب مقدمة، و هی ان لیس مـعنی تـوقّف الحادث علی حادث آخر، او احتیاجه الیه انّهما موجودان معاً و یتوقّفُ وجود الثّانی علی وجود الاوّل او یحتاجُ الیه، بل معناهُ التّوقف و الاحتیاج فی العدم، ای انّهما معدومان معاً، لانّ الحادث الآخر، لا یوجد مع الحادث الاوّل، و الحادثُ الآخر لا یوجد الّا بعد الحـادث الاوّل، ثـمّ انّ المُتکلّمین لمّا اثبتوا اوّل الاوقات و اوّل الحوادث، فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث علی انقضاء ما لا نهایة له: انّه یکون فیما مضی وقت لا یوجد فیه شیءُ من الحوادث، ثمّ یبتدأ الحوادث و ینقضی ما لا نهایة له منها، ثمّ یوجد هذا الحادث.

شیء منها الی ان ینقطع الیه ما لا نهایة له، فهو قولٌ کاذب. فانّ معنی قولنا: توقّف کذا علی کذا، هو انّ الشّیئین وصفاً معاً بالعدم، و الثّانی لم یکن یصحّ وجوده الّا بعد وجودِ المعدوم الاوّل، و کذلک الاحتیاج. ثمّ لم یکن البتّة و لا فی وقتٍ من الاوقات یصحّ ان یقال انّ الآخر کان متوقّفاً علی وجود ما لا نهایة له او محتاجاً الی ان یقطع الیه ما لا نهایة له، بل ایّ وقت فرضت، وجدت بینَهُ و بین کون الاخیر اشیاءُ مُتناهیة. ففی جمیع الاوقات هذه صفتُه، لا سیّما و الجمیع عند کمّ و کلّ واحد واحد. فان عنیتم بهذا التّوقّف انّ هـذا، لم یوجد الّا بعد وجود اشیاء کلّ واحدٍ منها فی وقت آخر، لا یُمکن ان یحصی عـددها و ذلک محال. فهذا هو نفس المُتنازع فیه انّه ممکنٌ او غیر ممکن. فکیف یکون مقدّمة فی

فالشیخُ استفسر و قال: قولُکُم یلزم ان یکون وجود هذا الحادث موقوفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، حتّی یصل النّوبة الیه و هو محال، ان عنیتُم به، انّ هذا الحادث یوجدُ بعد حـوادث غـیرُ متناهیة موجود کل منها فی وقت، فلا نُسلّم انّه محال، بل هو عین صورة النّزاع، و ان عنیتُم به ذلک المعنی و هو ان یکون وقت ما لا یوجد فیه، حادث اصلاً، ثـمّ یـوجد بـعد ذلک الوقت حوادث لا نهایة لها، ثمّ بعدها یوجد هذا الحادث، فلا نُسلّمُ الملازمة. و انّما یصدق لو کان فیما مضی وقت کذلک و هو اوّل المسئلة، علی انّ کُلّ وقت فرض، لا یکون بینه و بـین الحـادث الآخرالّا عدد مُتناه، ففی جمیع الاوقات کذلک، اذ لا فرق عندکُم بین الجمیع و کُلّ واحد. و الیه اشار بقوله: بل ایّ وقت فرضت، الی آخره.

و قول الشارح: کان وجودُ الحادث الیومی، فی ذلک الوقت متوقفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، یشتملُ علی التّناقض، لانّه فرض ذلک الوقت، بحیث لا یوجدُ فیه شیءٌ من الحوادث، فکیف یفرضُ فیه وجودات الیومی، اللّهم الّا ان یُراد بذلک الوقت الیومی، ای وجود الحادث الیومی فی الیوم یتوقّفُ علی انقضاء ما لا نهایة له، لکنّه خلافُ الظّاهر، بل هو عین الشّقّ الثّانی مـن استفساره.

و العبارةُ المنقّحة هیهُنا، ان یقال: انّ عنیتُم بقولکم: لو کان قبل کُلّ حادث، حـادثٌ الی غـیر النّهایة، یکون وجود هذا الحادث متوقفاً علی انقضاء ما لا نهایة له، انّ وجود هـذا الحـادث، یتوقّفُ علی انقضاء ما لا نهایة له، فی اوقاتٍ متناهیةٍ، حتّی یکون من الاوقات ما لا یوجد فیه حادث، فلا نُسلّم المُلازمة، و ان اردتُّم توقّف الحادث علی انقضاء ما لا نهایة له فی اوقاتٍ غیرُ متناهیة، فالمُلازمة مسـلّمة، و بطلان التّالی ممنوعٌ، م.

ابطال نفسه، ابان بغير لفظها تغيّراً لا يتغيّر به المعنى.»

اشارةٌ الى الجواب عن الحجّة الثانية، و هو انّ معنى توقّف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له، او احتياجُه الى ذلک، ان کان هو انّه قد کان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه و لا شىءٌ من الحوادث، و کان وجودُ الحادث اليومىّ فى ذلک الوقت، متوقّفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث، او کان هذا الحادث مُحتاجاً فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له، بعد ذلک الوقت، الى ان تنتهى النّوبة اليه فهو قولٌ کاذب.

و مع ذلک مصادرةٌ على المطلوب، لانّ وجود مثل هذا الوقت، هو مطلوبهم و الحقُّ انّ کلّ وقت يفرض فيما مضى، فلا يقعُ بينه و بين الحادث اليومىّ من الحوادث الّا عدد متناه، و اذا کان کُلّ وقت و جميع الاوقات عندهم واحدٌ، ففى جميع هذه الاوقات هذا الحکم يکونُ حقّاً، و ان کان معناه انّ الحادث اليومىّ لا يوجدُ الّا بعد انقضاء ما لا نهاية له، فهذا هو المُتنازع فيه.

قوله : «قالوا: فيجبُ من اعتبار ما نبّهنا عليه ان يکون الصّانع الواجب الوجود غيرُ مختلف النّسب الى الاوقات و الاشياء الکائنة عنه کوناً اوّليّاً، و ما يلزم ذلک الاعتبار لزوماً ذاتيّاً الّا ما يلزم من اختلاف يلزم منها فيتبعها التغيّر.»

لمّا فرغ من الاحتجاجات و الجوابات، ذکر ما هو الحاصل من مذهب الحکماء هيهُنا و هو انّ واجب الوجود، لا يختلفُ بسبته الى الاوقات و الى معلولاته الاوليّة يعنى العقول الّتى لا واسطة بينها و بين المبدء الاوّل اذا لا واسطة غريبة بينهما.

«و ما يلزم ذلک الاعتبار لزوماً ذاتيّاً»، يعنى: النّفوس الفلکيّة و الاجرام الکلّية، فانّها تصدُرُ عن العقول، بحسب ذواتها بلا توسّط شىءٍ آخر: «الّا ما يلزمُ من اختلافات يلزم منها»، يعنى: الحرکة السّرمدية اللازمة، من اختلاف اوضاع تلک الاجرام: «فيتبعها التغيّر»، يعنى: الحوادثُ اليوميّة.

قوله : «فهذه هى المذاهب و اليک الاختيار بعقلک دون هواک، بعد يجعل واجب الوجود واحداً.»

مرادُهُ انّ التّنازع فى القدم و الحدوث، سهلٌ[١] بالقياس الى التّنازع فى وحدة واجب الوجود و كثرته، فانّ ذلک ممّا لا يرخص التّساهل فيه. و ليس مُراده انّ لمسئلة الحدوث و القدم، تعلّقاً بمسئلة التّوحيد.

١ - قوله: «مرادُهُ انّ التّنازع فى القدم و الحدوث سهل»، جواب سؤال الامام. و هو انّ مسئلة الوحدة، اجنبيةٌ عن مسئلة القدم و الحدوث، لا تعلّق بينهما. فانّ قدم المُمكنات، لا يستلزمُ وحدة مبدئها و لا كثرته، و كذا حدوثها، فلا اثر للقدم و الحدوث فى مسئلة الواحدة فتعلّقهما بمسئلة الوحدة فى قوله: بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً، خالٍ عن التّحصيل. اجاب بانّ المُراد التّصلّب فى مسئلة التّوحيد بالقياس الى مسئلة القدم. و قد اشارَ الامام الى هذا الجواب و اللّه اعلم بالصّواب، م.

النّمطُ السّادس
فى الغايات و مباديها[1]
و فى التّرتيب

قال الفاضل الشارح: غايةُ الشّىء، ما اليه يتحرّک و متى وُصل اليها وقف.

و الصّواب انّ ذلک، هو غاية الحركة فقط، امّا الغاية المُطلقة، فهى اعمُّ من ذلک و هى ما لاجله يصدُرُ المعلول، عن علّة الفاعليّة.

ثمّ قال: و هذا النّمط، يشتملُ على ثلاثةِ مقاصد، احدها: بيان انّ كُلّ فاعلٍ بالقصد و

---

١ - قوله: «النّمطُ السادس، فى الغايات و مباديها»، لما ترجم هذا النّمط بثلاثة امور: الغايات و مباديها و الترتيب، فالانسبُ ما ذكره الشّارح. فان الشيخ فى هذا النّمط، نفى اوّلاً غايات افعل المبادىء العالية، ثمّ اثبت غايات حركات الافلاک و هى تشبهُها بالعقول. و كُل ذلک كلامٌ فى الغايات، ثمّ اثبت مبادى الغايات و هى العقول. و لمّا كان بيان الغايات مُفضياً الى اثبات العقول قدّمها، ثمّ اخذ فى الدّلائل الآخر على وجودها، ثمّ شرع فى ترتيب الموجودات. فقد رتّب المباحث فى النّمط على ما عنون به، هذا خلاصةُ ما ذكرهُ الشارح. و قول الامام: اوّل المقصد فى هذا النّمط، انّ كُل فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله ،منظورٌ فيه، لانّ المقصد ليس هذه المسئلة، لما بيّن فى النّمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى، مختارٌ فلابُدّ من القول بارادته، فلو كان كُلّ فاعل بالقصد و الارادة مستكملاً بفعله، لزم ان يكون البارى تعالى، مُستكملاً بفعله، و انّه محالٌ، بل المقصد انّ كُلّ فاعلٌ لغاية، مستكمل بفعله و اللازم منه، هو ان لا يكون البارى فاعلاً لغاية، لا انّه لا يكون فاعلاً بالقصد و الارادة حتّى يكون موجباً، فقد بطل الوجه الاول. و امّا التّوجيه الثانى، فهو انّهم لمّا استدلّوا على القدم بانّ الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعليّة، وجب ان يكون فاعلاً فى الازل، كان عذر القائلين بالحدوث انّه فاعلٌ بالقصد و الارادة، فيجوزُ ان يتعلّق ارادته بخلق العالم فى وقته، فبابطال ذلک، يندفعُ هذا العذر. و فيه نظرٌ لانّهم يجعلون للبارى ارادة متجددة. و امّا الارادة الازليّة، فمنهم قائلون بها كمامرّ آنفاً، م.

الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، و ثانيها: اثبات العقول، و ثالثها: بيان ترتيب الوجود. و انّما قدّم الاوّل، لانّه تمامٌ لما قبله، يعني: مسئلة القدم، و اساسٌ لما بعده.

بيان الاوّل: هو انّ الباري، ان لم يكن مُستكملاً بغيره، لم يكن فاعلاً بالقصد و الارادة، و حينئذٍ كان موجباً و ذلک يؤكّدُ القول بالقدم، و ايضاً عذر القائلين بالحدوث الّذي عليه تعويلهم، هو قولهم: انّ الباري تعالى، اراد في الازل، خلق العالم في وقت بعينه. و بابطال انّه يفعل بالارادة، يندفع هذا العذر.

و بيان الثاني: هو انّ كون حركات الافلاک شوقيّةٌ، تشبيهيّةٌ الّذي به يستدلّ على وجود العقول، انّما يثبت بعد ثبوت انّ حركاتها، ليست للعناية بالسّافلات. و ذلک انّما يثبت بان يقال: لو كانت حركاتها لاجل السافلات، كانت هي مُستكملةٌ بها و العالي، لا يكون مُستكملاً بالسّافل.

و **القول:** انّهُ لمّا اثبت للوجود مبدءً اوّل، في النّمط الرّابع، كان من الواجب ان يبيّن كيفيّة مبدئيّته، فذكر ذلک في النّمط الّذي يتلوهُ، المشتمل على الصّنع و الابداع. و لمّا ذكر الافعال، كان من الواجب ان يُشير الى غاياتها، فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلّيّة و هي انّ ايّ الفاعلين لا يكون لافعاله غاية، و ايُّهم يكون لافعاله غاية. ثمّ اشار الى غايات افعال الصّنف الثاني، فدلّ ذلک على وجود موجودات مترتّبة هي مبادي لغايات تلک الافعال، بل لوجود هذا الصّنف من الفاعلين و ساقه ذلک الى النّظر التامّ في اثبات تلک الموجودات، ثمّ في ترتيب الوجود النّازل من المبدأ الاوّل الى المرتبة الاخيره، و لذلک وسم النّمط بـ«الغايات و مباديها و في التّرتيب».

* تنبيهٌ *

«اتعرفُ ما الغنيّ؟ الغنيُّ التامّ، هو الّذي يكون غيرُ متعلّق بشيءٍ خارج عنه في امور ثلاثة: في ذاتهِ، و في هيئات متمكّنةٍ من ذاته، فمن احتاج الى شيءٍ آخر خارجٌ عنه، حتّى يتمّ له ذاته، او حالٍ متمكّنةٌ من ذاته، مثل شكل، او حُسن، او غير ذلک او حال لها اضافةٌ ما كعلم، او عالميّة، او قادريّة، فهو فقيرٌ محتاجٌ الى كسب.»

هذا التّعريف لمعنى الغنيّ. و المقصودُ انّ مُراعاة معناه المحمول على المبدأ الاوّل، يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

و اعلم انّ صفات الشّیء، تُنقسم الی ما هو له فی نفسه، و الی ما هو له بسبب وجود غيره. و الاوّلُ ينقسم الی ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الی غيره، و الی ما من شأنه ذلک و هذه ثلاثةُ أصنافٍ: الاوّل، هو الهيئات المُتمکّنة من ذات الشّیء و الثانی، هو الهيئات الکمالّية الاضافيّةله و هی کمالات للشّیء فی نفسه هی مبادی اضافات له الی غيره، و الثّالث، هو الاضافات المحضة.

و الشيخ ذکر: انّ الغنیّ التامّ، هو الّذی لا يتعلّقُ بغيره، فی ثلاثة اشياء، ذاته، و الهيئات المُتمکّنة من ذاته، و الهيئات الکماليّة الاضافيّة له. و لم يذکر الاضافات المحضة، لانّها متعلّقةُ الوجود بغيرها.

ثمّ لمّا ذکر: انّ الغنی، هو الّذی لا يتعلّق فی هذه الاشياء بغيزه، ذکر انّ ما يتعلّقُ فی شیءٍ من هذه الاشياء بغيره، فهو ليس بغنیّ، بل فقيرٌ محتاجٌ الی کسب. و هذا الکلام کعکس نقيض للاوّل، لو کان الاوّل قضيّة[1].

---

۱ – قوله: «و هذا الکلام، کعکس نقيض للاوّل لو کان الاوّل قضية»، و انّما قال: لو کان قضية، لانّه تعريفُ الغنیّ، و تعريفُ الشّیء ليس تصديقاً له، بل تصوير و تعيين مفهومه. فلا يکون القول المرکّب من المعرِّف و المعرَّف تصديقاً. و انّما قال: کعکس نقيضه، لانّ هذا الکلام، اشارةً الی قول الشيخ: «فمن احتاج الی شیءٍ آخر، فهو فقيرٌ» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاوّل، لو کان قضية و هو قوله: غيرُ متعلّق بشیءٍ آخر، خارج عنه و ان تقارنا فی المعنی، و محموله ليس بنقيض موضوعِ للاوّل و هو الغنی، و ان کان فی قوّته. و کلام الشيخ انّما اعتبر فی الغنی الاستغناء فی الامور الثّلاثة، فانّه لو افتقر فی شیءٍ منها، يلزمُ ان يکون فقيراً، فلا يکون غنياً. و قد فرضناه کذلک، هذا خلفٌ.

قال الامام: لمّا فسّر الغنی بانّه الّذی لا يفتقرُ فی احد الامور الثّلاثه، کان الفقيرُ مقابله، و هو المُفتقر فی احدهما، فيرجعُ الکلام الی انّه لو افتقر فی احدها، لافتقر فی احدها، و لا فايدة فيه. و اجاب الشارح بطريقين:

امّا الاول، لا نُسلّم انّ معنی الفقير، هو المُفتقر فی احدها، بل الفقير اعمُ منه لتحقّق الفقير فی الاضافات المحضة، و فی المال و غيرها. و حمل الاعمّ علی الاخصّ مفيدٌ. و ان سلّمنا انّ معنی الفقير ذلک، لا نُسلّم انّ حمله علی المُفتقر فی احدها خارج عن قانون الخطابة، فانّ الحدّ يحمل علی المحدود و يکون ذلک مقدمة خطابية، يذکر تقريباً لمعنی المحدود الی فهم الجمهور. و

قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر فى شيءٍ من هذه الامور الى الغير، فهو فقيرٌ محتاج الى كسب، كلامٌ خارج عن قانون الخطابه، فانّه لا معنى للفقير الّا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير، و حينئذٍ يصيرُ معنى الكلام انّه لو افتقر فى شيءٍ من الثّلاثة الى الغير، لافتقر فيها الى الغير. و معلومٌ انّ ذلک ممّا لا فائدة فيه. و ان كان يُريدُ بالفقير شيئاً آخر، فلابُدّ من افادةِ تصوّرة.

و **اقول:** كلامُ هذا الفاضل، يقتضى ان يكون كلّ قضيّة موضوعها و محمولها شيءٌ واحدٌ، فهى خارجةٌ عن قانون الخطابة، و ليس كذلک، فانّ الحدّ، يحمل على المحدود، لكى يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور، و يجعل ذلک مقدّمة خطابيّة، على انّ قولنا: الفقيرُ فى شيءٍ ما فقير، ليس بمتكرّر، لانّ الموضوع هو الفقير المقّيد و المحمول هو الفقيرالمطلق. و ذلک يجرى مجرى قولنا: الموجودُ فى شيءٍ موجود.

و ايضاً هذا الفاضلُ قد صدّر شرحه لهذا الفصل، بان قال: المقصودُ من هذا الفصل، ذكر ماهيّة الغنى و هو الّذى لا يفتقرُ الى الغير، لا فى ذاته و لا فى شيءٍ من صفاتِهِ الحقيقيّة. و ذلک يقتضى ان يكون قوله: «الغنىّ هو الّذى لا يفتقرُ الى الغير فى هذه الامور»، شبيهاً

يُعلم من هذا التّوجيه، انّ تقديم الشّارح هذا المنع الاوّل، ليس على التّرتيب الطّبيعى، على انّ فيهما نظرٌ، امّا فى الاوّل، فلانّ الفقير جعلهُ الشيخ مقابلاً للغنى، فلا يجوزُ ان يكون اعمّ من مقابله، و الّا لجاز ان يصدق على الغنى، فلا يلزم الخُلف.

و امّا فى الثانى، فلانّ الامام ما قال: انّه خارجٌ من قانون الخطابة، بل انّه قال: جازَ على قانون الخطابة، فانّه قد تتكرّر المعنى الواحد فى الخطابة و المُحاورة ايضاحاً و تفهيماً للعامّة، لكن المقام برهانىٌّ يجبُ ان لا يستعمل فيه الخطابة. و فيما نقله تغيير لعلّهُ وقع فى اختلاف النّسخ .

الطّريق الثانى، انّ الامام صدر هذا الفصل، بانّه فى تفسير الغنى و هو الّذى لا يفتقرُ الى الغير فى ذاته و لا شيء من صفاته الحقيقية، و لا شکّ انّه فى قوّة قضية قايلة بانّ المحدود هو الحدّ. و هو فى قوّة قضية قايلة بانّ مقابل الحدّ، مقابلُ المحدود. فلو لم يكن فى هذه القضية فايدةٌ، لم يكن فى تعريف الغنى ايضاً فايدة. و نقول ايضاً: سلّمنا انّ الفقير هو المُفتقر الى الغير، فى شيءٍ من الاشياء الثّلاثة، و انّه لا فايدة فى حمل هذا المعنى على المُفتقر الى الغير فى شيءٍ منها، لكن لا يلزمُ من ذلک ان لا يكون فى حمل الفقير عليه فايدة، فانّ السّامع رُبما لم يتصوّر الفقير بكُنه معناه، بل بوجهٍ ما، فحمله عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه، م.

بقضيّةٍ مشتملةٍ على موضوع و محمول بمعنى واحد، لانّ الحدّ و المحدود شىءٌ واحد.
و اذا كان كذلک، فلا محالة يكونُ ما يُقابل الحدّ، و ما يقابل المحدود بازائهما ايضاً شيئاً واحداً، و يكون كلامُهُ هذا، جارياً مجرى قول من يقول: الانسانُ هو الحيوان النّاطق و ما ليس بالحيوان النّاطق، فليس بانسان. فلا ادرى لم صار الاوّل تعريفاً مقبولاً، و الثّانى، قولاً مستنكراً غير مقبول، مع كونهما فى الحكم واحداً. بلى لو قال: انّ الشيخ قد قال فى الاوّل انّ الغنىّ هو الّذى لا يتعلّق بغيره و قال بعده: فمن احتاج الى غيره فهو فقير، و كان من الواجب ان يقول: و من تعلّق بغيره، فهو فقيرٌ، لكان سؤالاً لفظيّاً.
و كان الجواب انّه لمّا كان فى الاوّل قاصداً للتّعريف، لم يورد الاحتياج لئلّا يكون تعريف الغنىّ به تعريفاً بما يقابله، بل اورد التّعلّق الّذى قام مقامه فى افادة معناه. و لمّا لم يكن فى الثّانى قاصداً للتّعريف، اورد الاحتياج، ليعلم انّه استعملهما بمعنيين مُتغايرين[1].

* تنبيهٌ *

«اعلم انّ الشّىء الّذى انّما يحسن به[2]، ان يكون عنه شىء آخر و يكون ذلک اولى و اليق به، من ان لا يكون، فانّه اذا لم يكن ما هو اولى و احسن به مطلقاً، و ايضاً لم يكن ما

---

۱ - «متقاربين»، خ.
۲ - قوله: «اعلم انّ الشّىء الّذى انّما يحسن به»، المقصودُ من هذا الفصل، انّ الفاعل لغرض مستكمل به. و ذلک لانّ من يفعل لغرض يكون ذلک الفعل، احسن به و اولى له، و يكونُ ذلک الفعل لاشتمالِهِ على ذلک الغرض احسن و اولى من التّرک، و اذا لم يفعل، لم يحصل ما هو الاحسن به و لا ما هو الاحسن من غيره، فهو مسلوب كمال.
ـ فان قيل: انّما يلزم ذلک، لو كان الغرض عايداً الى نفسه، امّا اذا كان عايداً الى غيره فلا.
ـ اجيب بانّه اذا فعل لغرض عايد الى غيره، لم يفعل الّا اذا كان ذلک الفعل النّافع للغير احسن و اولى به من التّرک، و الّا لم يكن عغرضاً له، فيعود الالزام.
ـ فان قيل: يفعل لا لغرضٍ عايد الى نفسه و الى غيره، بل لانّ الفعل احسن فى نفسه.
ـ اُجيب بانّ الفعل الحسن فى نفسه، لا يختار لاجل انّه حسن فى نفسه الّا لانّه احسن من التّرک، بالنّسبة اليه و انّه يمدح عليه و هذا حاصل الفصول الثّلاثه، م.

هو اولى و احسن به مضافاً، فهو مسلوبُ كمالٍ ما، يفتقرُ فيه الى كسب.»

انّ قوماً من المُتكلّمين، يعلّلون افعال البارى تعالى بالحسن و الأُولويّة، فيقولون: انّ ايصال النّفع الى الغير، حسنٌ فى نفسه، و فعله اولى من تركة، فلاجل ذلک خلق اللّه تعالى الخلق. و الشيخ اراد ان يُنبّه على انّ هذا الحكم فى حقّ اللّه تعالى، مقتضى لاسنادِ نقصانٍ اليه.

و تقريره: انّ الشّيء الّذى يحسنُ به ان يفعل فعلاً، و يكون ان يفعل احسن به من شيءٍ آخر ايضاً حاصلاً و هُما صفتان له: احديهما، مطلقة و الأُخرى كماليّةٌ اضافيةٌ الى آخر، و ان لم يفعل، لم يكن ما هو احسن به حاصلاًو لا ما هو احسن به من شيءٍ آخر. و يظهرُ من ذلک انّ هاتين الصّفتين، قد يستفيدُهما ذلک الشّيء من فعله و فعله غيره. فاذن، هو فى ذاته مسلوبُ كمالٍ مفتقراً الى غيره فى كسب الكمال.

* تنبية *

«فما اقبح ما يقال: من انّ الامور العالية[1] تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلک

---

١ - قوله: «فما اقبح ما يُقال، من انّ الامور العالية»، المبدأ العالى تامٌ امّا لذاته و هـو البـارى تعالى، و امّا لعلة و هو سايرالمبادى العالية. و لمّا ثبت أنّ الفاعل لغرض مستكمل بفعله، فالمبدأ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل و الّا استكمل العالى بالسّافل و هو محال. و امّا المبدءُ الحقّ، فلا غاية لفعله اصلاً بل هو غايةٌ لجميع الاشياء كما انّه مبدءٌ لجميع الاشياء، لانّ الصّادر عنهُ امّا ان يكون صدوره لغيره، او يكون صدوره لذاته. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن ان يكون صدوره لذاته، فيكون هو ما له الشّيء و لا معنى للغاية الّا هذا. و ايضاً لمّا كان فاعلاً بذاته، تامٌّ فى الفاعلية، لم يكن فاعليةٌ الّا من ذاته و العلّةُ الغائية، هى الّتى منها فاعليّةُ الفاعل، فهو اذ قد يكفى فى الفاعليّة، يكون غاية بالضّرورة، فكما انّ منه الاشياء كذلک لاجله الاشياء. و امّا المبدءُ العالى، فهو و ان لم يكن له غاية فى السّافل، الّا انّ المبدء الاوّل، لمّا كان غايةٌ لوجوده، فهو لا محالة يكون غاية لفعله، فهو مسلوب الغاية بالنّظر الى ما تحته، لا بالنّظر الى ما فوقه. و امّا المبدءُ الحق، فهو مسلوب الغاية مطلقاً، و الى جميع ذلک اشار بقوله: و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل مطلقاً. و انّما قال: هو كنتيجة لما قبله، لانّه ليس هناک قياس هذا الحكم العـالم نتيجته، بل هو لازمٌ من لوازم القائدة المذكورة، و فرعٌ من فروعها و لهذا قال: وسم هذا الفصل

احسن بها، و لتكون فعّالة للجميل. فانّ ذلک من المحاسن و الامور اللائـقة بـالاشياء الشّريفة. و انّ الاوّل الحقّ يفعل شيئاً لاجل شىء و انّ لفعله لميّة.»

هذا تصريحٌ بالمقصود الّذى اومأنا اليه فى الفصل المتقدّم. و هو كنتيجة لما قـبله و مُرادُهُ واضحٌ.

و قد جعل الحكم عامّاً مُتناولاً لجميع العلل العالية الّتى هى تامّةٌ امّا بذواتها، او بعللها مع ابداعها. و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل ـ جلّ جلاله ـ مطلقاً لانّ الفاعل الّذى يفعل لغاية فهو غيرُ تامّ لوجهين: احدهُما، من حيث يقصد وجود تلک الغاية فانّ ذلک يقتضى كونه مستكلملاً بذلک الوجود. و الثّانى، من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلک الغاية. فانّ ذلک، يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليّته. و الحقّ الاوّل، لمّا كان تـامّاً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، و لا شىء قبله و لا معه. فاذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاتِهِ فاعلٌ و غاية للوجود كلّه.

* تذنيبٌ *

«اتعرفُ ما الجود؟ الجود هو افادةٌ ما ينبغى، لا لعوضٍ. فلعلّ من يهب السّكّين لمن لا ينبغى له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيض معامل، فليس بجواد. و ليس العوض كلُّهُ عيناً، بل و غيره حتّى الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمّة، و التّوصّل الى ان يكون على الاحسن، او على ما ينبغى. فمن جاد ليشرف، او ليحمد، او ليحسن بـه مـا يفعل، فـهو مستعيضٌ غير جواد. فالجواد الحقّ، هو الّذى يفيضُ منه الفوائد، لا لشوقٍ منه و طـلب قصدىّ لشىءٍ يعودُ اليه.

و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً، لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه، فهو بما يفيده من فعله متخلّص.»

يُريدُ تعريف معنى الجود، و قد اعتبر فيه ثلاثة اشياء: احدها، معنى الافادة، و الثانى، ان يكون ما يفيدُه المفيد شيئاً ينبغى للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه. و الثالثُ، ان لا يكون لعوض. و باقى الكلام، بيانٌ للعوض و هو ظاهرٌ.

بـ«التّذنيبِ» انسب، م.

قال الفاضل الشارح: لفظة «ينبغي»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحُسنُ العقلّي[1]، كما يقال: العلم ممّا ينبغي، و تارةً الاذنُ الشرعيّ كما يقال: النّكاحُ ممّا ينبغي. و الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، و لا يليقُ بهم التّفسير الثّاني، و لا معنى لها سوى هذين.

و **اقول:** هذا الكلام، يقتضي كون جميع العرب، المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهليّة، امّا معتزلة يقولون بالحُسن العقلى، و امّا فُقهاء يفتون بالاذن الشّرعى، على انّ الفُقهاء و المعتزلة، ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ. غاية ما فى الباب، انّهم استعملوها على سبيل النّقل الاصطلاحيّ، بازاءِ هذين المعنيين، لكن ذلک ممّا يدلّ على كونها فى اصل اللغة دالّة على معنىً آخر، منقولٌ عنه. و كيف لا و علماءُ اللغة جميعاً ذكروا انّها من افعال المطاوعة. يقال: بغيتُهُ، أى طلبتُهُ، فانبغى، كما يقال: كسرتُهُ، فانكسر و هو قريبٌ ممّا فسّرناه.

و اعلم انّ القدح فى امثال هذا الكلام الّذى يستحسنهُ الخواصّ و العوامّ، و جرى مجرى النّكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل، لا يليقُ بامثاله لانّه يدّل على صدوره عن عصبيّة، او حسد، او قلّة انصاف، حاشاهُ عن ذلک.

ثمّ انّه قال: القصدُ الى ايصال الفائدة الى الغير، لو لم يكن معتبراً فى الجواد لوجب ان

---

۱ - قوله: «لفظة «ينبغي»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحسن العقلي»، اقول: الاجمالُ انّما يثبتُ لو كان لفظة «ينبغي» موضوعةً للحسن العقلي و الاذن الشرعي، و هو ممنوعٌ. غايةُ ما فى الباب، انّه تُستعمل هذه اللفظة فى الحسن العقلي و المأذون الشّرعى، لكن لا يُراد بها الحسن العقلي و الاذن الشّرعى، بل مفهومها الُلغوى و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فاذا قيل: العلمُ مما ينبغي، لم يرد به انّ العلم حسنٌ عقلاً، بل المُرادُ به انّه مطلوبُ الحصول ممّا يؤثر، و ان كان حُسناً عقلاً، و كذلک قوله: النّكاحُ ممّا ينبغي، لا يُراد به انّه مأذونٌ شرعاً، و ان كان مأذوناًشرعاً. ثمّ انّا لا نُسلّم انّ الحُكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فانّ الحسن العقلي، مقولٌ على معان: كون الشيء صفة كمال، و مُلايماً للطّبع، و مقتضياً للمدح. و الحُكماء قائلون بهذه المعانى كُلّها، امّا بالاوّلين فظاهرٌ، و امّا بالمعنى الثّالث، فلانّ فضايل الاخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذايلها مقتضيةٌ للذم. و الشارح سيصرّحُ بهذا، حيث يفسّر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقليين. و كانّه اغمض عن هذا المنع هيهُنا، تعويلاً على ما سيصرّحُ به، و منع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنين، و هو ظاهرٌ، م.

يُقال: للحجر الّذى سقط من سقف و وقع على رأس عدوّ انسان، ما فمات ذلک العدوّ، انّه جوادٌ مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض. و الجوابُ: انّ الجواد، انّما يكون من يصدر عنه الجود بالذّات، لا بالعرض. و هيهُنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات، لانّ الحاصل منه بالذّات، هو حركتُهُ الطبيعيّة و هى استفاده كمال منه لنفسه، لا ايصال كمال لغيره. و انّما وقع على رأس انسان اتّفاقاً، و الاتّفاقىّ يكونُ بالعرض. ثمّ انّ الوقوع على الرأس، لا يقتضى الموت بالذّات، بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء و للموت سببٌ آخر، يقتضيهِ بالذّات عند اختلال الاعضاء.

ثمّ انّ المقتضى لموت انسان، لا يكون مقتضياً لموت عدوّ انسان آخر بالذّات، بل بالعرض. ثمّ انّ المقتضى لموت عدوّ انسان، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلک الانسان بالذّات، بل بالعرض. فهذا حال مثاله الّذى اورده. و كذلک القول فى الدّواء المصحّح[1] او المزيل للمرض، فانّه يصحّح و يزيلُ المرضّ لا لعرض. و انّما يفعل بالذّات

---

۱ - قوله: «كذلک القول فى الدّواء المصحّح»، هذا جواب سؤال آخر، هو ان يُقال: الدّواء المصحّح للبدن او المُزيل للمرض، يفيدُ صحّة البدن، او ازالة المرض. و لا شکّ انّ صحّة البدن و ازالة المزض، ممّا ينبغى بلا عوض، فيلزم ان يكون الدّواء جواداً. فاجاب بان الدّواء لا يُفيد بالذّات الّا كيفية فى البدن مُلايمة له او مُضادّة للمرض، ثمّ انّها توجب الصّحة او ازالة المرض. فهو لا يفيدُ بالذّات الصّحة او ازالة المرض. و هكذا حال ساير الفاعلات الطّبيعية، فانّ كُل فاعل طبيعى، يفعل شيئاً، و ذلک الفعل، كمالٌ له بالذّات، و امّا انّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض. و فيه نظرٌ، لانّا نقول هب انّ افادة الدّواءِ بالقياس الى الصّحة و ازاله المرض، ليست افادة اولية الّا انّه يفيدُ بالذّات تلک الكيفيّات المُلايمة للطّبيعة، او المُضادّة للمرض. و هى امرٌ مؤثرٌ مرغوب فيه، يوجب ان يكون جواداً بالنّسبة الى تلک الكيفيّة الحادثه فى البدن.

و توضيحُهُ انّ الدّواء الحارّ، اذا ورد على البدن المبرود المزاج، احدث فيه كيفيةُ الحرارة و هى ممّا ينبغى لذلک البدن قطعاً، و كذلک المفرّح، اذا ورد على القلب الضّعيف، اقتضى بالذّات تقوية له و هى ممّا ينبغى للقلب الضّعيف بناءاً على انّ المُراد بالذّات، ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدءُ الاوّل بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شىءٍ واحد فقط، لانّ غيره انّما هو منه بواسطة، و ان كان المُراد انّه يُفيدهُ بالحقيقة، لا بالعرض، سواءٌ كان بلا واسطة، او بواسطة. فاختلال الاعضاء يُمكن ان يوجب الموت بالحقيقة، لانّه يوجب انطفاء الحرارة

كيفيّة مضادّة للكيفيّة الغير المُلائمة. و هكذا حال سائر الفاعلات الطّبيعيّة فانّها لا تُفيدُ غيرها بافعالها شيئاً الّا بالعرض.

ـ فان قيل: فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بانّه ما يكون بالذّات،

ـ أُجيب عنه بانّه لو عرّف الجواد، لاحتاج الى ذكر هذا القيد، لكنّه لمّا عرّف الجود لم يحتج اليه كما انّه من عرّف البارد بانّه شيءٌ يصدُرُ عنه كيفيّةٌ كذا و كذا، احتاج الى ان يقول: بالذّات. امّا اذا عرّف البرودة بانّها كيفيّةٌ كذا و كذا، لم يحتج الى ان يقول: بالذّات.

و نعودُ الى المقصود، و نقول: فاذن، قد ظهر انّ كُلّ فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة، او بارادة فهو مستكملٌ، امّا بنفس فعله، او بما يستعيضه[1]. فالجوادُ هو كلّ فاعلٍ يكون

الغريزيّة بحسب تحليل الرطوبات. و انطفاءُ الحرارة الغريزيّة، يوجب الموت.

و الجوابُ عن جميع النّقوض، بانّ القصد معتبرٌ فى معنى الجود، و الشيخُ يعتبرُ فى تعريف الجواد الحق، حيث قال: و طلب قصدى لشىء يعود اليه، لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالغرض.

فدَلّ بحسب المفهوم على اثباته مُطلقاً و لو لا القصد فى الاضافات الالهيّة، لم يكن له قدرة اصلاً و هو منافٍ لما سبق. و ان فرضنا انّه لم يعتبر القصد فى معنى الجواد، فلا اقل من اعتبار الشعور بما يُفيد و حينئذٍ يندفعُ جميع النّقوض، م.

١ - قوله: «فاذن قد ظهر انّ كُل فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكملٌ امّا بنفس فعله، او بمايستعيضه»، و ذلک لانّ الفعل، امّا لطلب الكمال، او لدفع النّقص: فان كان لطلب الكمال، فهو مستكملٌ بفعله و اليه اشار فى الفصل المتقدّم، بانّ الشّىء اذا احسن به، ان يكون صفة عنه غيرهُ، فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو فى حدّ ذاتِهِ مسلوب كمال، و ان كان لدفع نقصٍ، فهو مستعيضٌ بفعله، لانّه يستفيدُ فى مقابلة فعله التّخلص من النّقص و اليه اشار فى هذا الفصل بقوله: انّ الشّىء الّذى فعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به، او لم يحسن منه فهو متخلّص من الذّم، اى مستعيضٌ، على ما فسّر به. و هذا البحث، اشارةٌ الى الفرق بين الكلامين.

و اعلم انّ ظاهر هذا الكلام، انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ. و قد ذكر مثل هذا فى مواضع آخر، منها حيث فسّر الغاية، قال: اذ لا يجوزُ صدورُها عنه بقصد و ارادة، و قال بعد ذلک: ليس المقصودُ من هذه الفصول، انّ كُلّ فاعل لا لارادة مستكمل، بل هو مقدمةٌ فى اثبات المطلوب. و من البيّن انّ جميع ذلک، يُنافى ما سبق من انّ اللّه تعالى، فاعلٌ بالاختيار. و لعلّ المُرادُ هيهُنا انّه ليس فاعلاً بالارادة لغرض. و هو لا يوجبُ ان لا يكون فاعلاً بالارادة لا لغرضٍ.

اعلى مرتبةً من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: و قول الشيخ، «و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به»، الى آخره، اعادةُ للكلام الّذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النّمط.

اقول: هما قضيّتان؛ اشتركتا فى الموضوع فقط[۱]، و هو الفاعل الّذى لو لم يفعل شيئاً، لقبح ذلک به، و تباينتا فى المحمول، فانّه حكم عليه هناک بانّه مسلوب كمال، و هيهُنا بانّه متخلّص، أى مستعيضٌ ما. فظهر انّ هذا، ليس باعادة لذلک، كما ظنّه هذا الفاضل.

* اشارةٌ *

«و العالى، لا يكون طالباً امراً، لاجل السّافل، حتّى يكون ذلک جارياً منه مجرى الغرض. فانّ ما هو غرض، لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه و يكون عند المختار انّه اولى و اوجب، حتّى انّه لو صحّ ان يقال فيه: انّه اولى فى نفسه و احسن، ثمّ لم تكن عند الفاعل انّ طلبه و ارادته اولى به و احسن لم يكن غرضاً. فاذن، الجوادُ و الملک الحقّ، لا غرض له، و العالى، لا غرض له فى السّافل.»

الغرضُ، هو غاية فعل فاعل، يوصفُ بالاختيار. فهو اخصّ من الغاية. و القائلون بانّ البارى تعالى، انّما يفعل لغرض، ذهبوا الى انّه انّما يفعله لغرضٍ، يعودُ الى غيره لا الى ذاته.

---

۱ - قوله: «هُما قضيّتان اشتركتا فى الموضوع»، القضيّةُ المذكورة فى الفصل الثّانى، قوله: فهو مسلوب كمال، و الضّميرُ فيها راجعٌ الى الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو أحسن به. و الموضوعُ فى القضية المذكورة فى هذا الفصل، هو الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله، لقبح به، او لم يحسن منه. فقد اعتبر فى موضوع القضيّة الأولى، ترک الحسن، و فى موضوع القضيّة الثّانية احدُ الامرين: امّا قبح التّرک، او عدم حسن التّرک، فلا اشتراک بين القضيّتين فى مفهوم الموضوع، بل لا تلازم بين الموضوعين. فانّ ترک الحسن، لا يجبُ ان يكون قبيحاً، و ما لا يحسن تركه، لا يلزمُ ان يكون فعله حسناً. فمن الجايز ان لا يحسن التّرک و لا الفعل.

و امّا محمول القضيّتين، فلا خفاء فى تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمُستعيض، تفسير الخاصّ بالعام، لانّ المتخلّص من الذّم مستعيض. و ليس كُلّ مستعيض، متخلّصٌ من المذمّة، لجواز ان يستفيد فى مقابلة فعله كمالاً. م.

و ذلک لا یُنافی کونه غنیّاً وجوداً.

فاشار الشیخ الی انّ من یفعل لغرض، فلابُدّ من ان یکون ذلک الفعل، احسن به من ترکه، لانّ الفعل الحسن، فی نفسه ان لم یکن احسن بالفاعل، لم یمکن ان یصیر غرضاً له، ثمّ انتج من ذلک انّ الملک الحقّ، لا غرض له مطلقاً، و انّ العالی، لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقیاس الی السّافل، لانّه رُبّما یکون له غرض بالقیاس الی ما هو اعلی منه کالنّفوس الفلکیّة الّتی لم تبدع کاملة. فهی مستفیدةُ الکمال ممّا فوقها.

* تنبیهٌ[1] *

«کلّ دائم حرکة بارادة، فهو متوقّع احد الاغراض المذکورة الرّاجعة الیه، حتّی کونه مُتفضّلاً او مستحقّاً للمدح. فما جلّ عن ذلک، ففعله اجلُّ من الحرکة و الارادة.»

معناهُ انّ کلّ متحرّک ذی ارادة، فهو مستکمل. و ینعکس عکس النّقیض الی: انّ ما لا یحتاج الی الاستکمال، فلیس بمتحرّک ذی ارادة. و المقصودُ انّ الباری تعالی و العقولُ الکاملة فی ابداعها، لا یُباشر التّحریک، و انّ النّفوس المحرّکة للافلاک بالارادة مستکملةٌ بحرکاتها.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«اعلم انّ ما یُقال من انّ فعل الخیر واجب حسن فی نفسه، شیءٌ لا مدخل له فی ان یختاره الغنیّ الّا ان یکون الاتیان بذلک الحسن، ینزّهه و یمجّده و یزکّیه، و یکون ترکه ینقص منه و یثلمه و کلّ هذا ضدّ الغنی.»

لمّا تبیّن انّ الفاعل الّذی یفعل لغرض، یعودُ الیه او الی غیره، بل لانّ الفعل فی نفسه واجب حسن، فیکون الفعل فی نفسه علی تلک الصفة، مُقتضیاً لاختیار الفاعل ایّاه، فهذا هو الوهم. و قد نبّه علی فسادِهِ بما مرّ و هو انّ حسن الفعل و وجوبه فی نفسه، شیءٌ لا مدخلَ له فی ان یختاره الغنیّ، بل المُقتضی للاختیار، هو کونه ممّا ینزّهه من الذمّ، او یمجّده و یصیّره مستحقّاً للمدح. و کُلّ ذلک ضدّ الغنی.

---

١ - و فی نسخة «تتمیمٌ».

و اعلم انّ القائلين بالوجوب و الحُسن و القُبح العقليّة، يعرّفون الحسن بانّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذمّ، فان اقتضى الاخلال به، مع ذلک استحقاق ذمّ، فهو واجب و الّا فلا، و القبيحُ بانّه كُلّ فعلٍ يقتضى استحقاق الذمّ. و لاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التّنزيه و التّمجيد و استحقاق الثّناء و المدح و الحمد و التّخلّص من المذمّة و ما يجرى مجراها فى هذه الفصول.

* اشارةٌ *

«لا تجد ان طلبت مخلصاً[1] الّا ان تقول: انّ تمثّل النّظام الكلّى فى العلم السّابق مع وقته الواجب اللائق، يُفيضُ منه ذلک النّظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولاً فيضانه و هذا هو العناية، و هذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها.»

لمّا بيّن انّ العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السّافلة، وجب عليه ان يبيّن انّ النّظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر عنها اذ لا يجوزُ ان يكون صدورها بقصد و ارادة، و لا بحسب طبيعة، و لا على سبيل الاتّفاق، او الجزاف.

فذكر فى هذا الفصل، انّ تمثّل النّظام الكلّى، اى تمثّل نظام جميع الموجوات من الازل الى الابد، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات، مع الاوقات المُترتّبة غير المتناهية الّتى يجبُ و يليق ان يقع كلّ موجودٍ منها فى واحدٍ من تلک الاوقات يقتضى افاضة ذلک النّظام على ذلک التّرتيب و التّفصيل. و الذّات المُقتضية فى جميع الاحوال، يعقل ذلک الفيضان منها. و هذا المعنى، هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته. و هذه الجملة،

---

۱ – قوله: «لا تجدُ ان طلبت مخلصاً»، قد علمنا ان المبدأ الاول، لا يفعل لغرض اصلاً و المبادى العالية، لا تفعل لغرض فى السّافل، و لا شکّ انّ صدور الموجودات العالية على التّرتيب و النّظام اللائق بها، ليس لطبيعة، و لا جزاف و اتفاق. فصدورها من المبادى، على ذلک الوجه باى وجه يتصور؟ اُجيب بانّ ذلک، لعناية البارى بها و هى تمثّلُ ذلک النّظام اللائق فى العلم السابق، فانّ البارى تعالى حاضرٌ لسائر الموجودات، مع اوقاتها المترتّبة حتّى انّه حاضرٌ لكل موجود موجودٌ فى وقته. فتلک الموجودات، فايضةٌ عنه فى اوقاتها كما هى حاضرةٌ له. و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتبارُ الوجه الاصلح فيه، دونه، م.

وعد ببيان تفصيلُها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح: المقصودُ من هذه الفصول التّسعة، هو انّ كلّ فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله. و وجه نظم الفصول ان يقال: لو كان البارى تعالى فاعلاً بالارادة، لم يكن غنيّاً و لا ملكاً و لا جواداً و التّوالى بالاتّفاق، باطلةٌ فالمقدّم باطل. بيان الشّرطية انّ من فعل بالارادة، ففعلُهُ اولى به. فاذن، هو مستكملٌ بفعله. و ذلک يُنافى الغنى، و يُنافى الملک ايضاً، لاعتبار معنى الغنى فى حدّه، و يُنافى الجواد الّذى لا يفعل لعوض.

ـ لا يُقال: انّه انّما فعل لانّ الفعل فى نفسه حسن، او لايصال النّفع الى الغير.

ـ لانّا نقول: الاتيانُ به ينزّهه، عدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذمّ. و حينئذٍ يعود الاستكمال. و لمّا ثبت انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ، ثبت انّ العالى، لا يفعل لاجل السّافل، و لمّا ثبت انّ اللّه تعالى ليس فاعلاً بالارادة و قد اتّفقوا على عنايتِهِ، وجب تفسيرُها بما لا يُبطل ذلک.

و **القول:** ليس المقصودُ من هذه الفصول، هو انّ كلّ فاعل بالارادة مستكملٌ، بل هو مقدّمةٌ فى اثبات المقصود. و المقصودُ نفى الغرض[1]، عن افعال المبادى العالية، لانّ النّمط لمّا كان مشتملاً على ذكر الغايات، وجب الابتداءُ بالمبادى الاوّل و غايات افعالها، و وجه التّلفيق بين الفصول، انّ الشيخ اختار من صفات المبدء الاوّل المتّفق عليها هذه الثلاثة، لانّها ممّا لا يُشاركه غيره فيها، و معانيها دالّةٌ على نفى الغرض عن فعله.

---

۱ - قوله: «و المقصودُ هو نفى الغرض»، لمّا كان النّمط فى الغايات، اراد ان يبيّن غايات افعال الموجودات، و لمّا كان الموجودُ امّا واجباً او ممكناً، و المُمكنات امّا جواهر مجرّدة عن المادة، او غيرها، و الجواهر المجرّدة عن المادة، امّا متعلقةٌ بالاجسام تعلّق التّدبير و التّصرف و هى النّفوس، او غير متعلّقة بها و هى العقول، بدء ببيان غايات افعال المبدء الاوّل و المبادى العالية، اعنى العقول. فبيّن اوّلاً انّ الواجب، لا غاية لفعله، بان ذكر وصف الغنى، ثمّ برهن على الدّعوى، ثمّ اكّدهُ بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عاماً للمبادى العالية. و لمّا فرغ عن العقول، شرع فى غايات افعال النّفوس، فهى امّا سماويةٌ و امّا ارضيةٌ. هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النّمط.م.

و قدّم الغنی، لانّه ادلُّ علی ذلک، ففسرّه فی فصل الاول و اثبتَ المطلوب به وحدهُ فی فصلین بعده، ثمّ فسّرِ الباقیین فی فصلین بعدها و ذکر فی الفصل السّادس و الثّامن، انّ الفاعل اذا قصد نفع الغیر او حسن الفعل کان ایضاً مُستکملاً، و لمّا کان البیان متناولاً لغیر المبدء الاوّل من المبادی العالیة، جعل الحکم عامّاً، و لمّا کان تحریک الافلاک بحسب النّظر الظّاهر منسوباً الیها مع انّه تابعٌ للارادة بیّن انّ المبادی الّتی کلامُنا فیها هی لیست ممّا یُباشر تحریکها، و لمّا فرغ من ذلک، ذکر انّ نظام الکائنات مع نفی الغرض عن مبادیها کیف یصدُر عنها، و ذکر انّه هو الّذی یعبّر عنه بالعنایات.

ثمّ قال الفاضل الشارح: و الحجةُ بعد تهذیبها، خطابیّةٌ، لانّه یقال: ما معنی انّه لو فعل بالارادة یلزمُ ان لا یکون غنیّاً و لا ملکاً و لا جواداً؟[1] فان عنیت انّه متی فعل ما وجب

---

۱ - قوله: «ما معنی انّه یلزمُ ان لا یکون غنیاً و لا ملکاً و لا جواداً»، ان عنیتُم بها انّه متی فعل ما وجب علیه لم یستحق الذّم، و متی لم یفعله، کان مستحقاً للذّم. فلم قلتم انّ ذلک محال؟ و هل هذا الّا الزام الشیء علی نفسه؟ و لم لا یجوزُ ان یستفید اللّه تعالی، تلک الاولویة لنفسه او دفع المذمّة بفعله؟ فانّ النّزاع ما وقع الّا فیه و ان عنیتُم به معنیً آخر، فلابُدّ من بیانه، هذا هو عبارةُ الامام.

و اقول: لا شکّ ان الاستفسار انّما یکون حیث الاجمال، و احتمال اللفظ لمعان. و قد تبیّن مفهومات الغنی و الملک و الجواد، و جعل سلبها لازماً، فلا اجمال هیهُنا. فلو فرضنا فیه اجمالاً فسلب تلک الاوصاف، لا یحتملُ ذلک المعنی و هو انّه متی فعل ما وجب لم یستحقّ الذّم، و لو لم یفعله استحقّهُ فهو استفسار لمعنی لا یحتمله اللفظ اصلاً، فهو قبیحٌ فی المناظرة. فلا یُقال: ان عنیت بالانسان الحجر، فلا نُسلّم انّه لیس بجماد.

و امّا قوله: و هل هذا الّا الزام الّشیء علی نفسه، فقد بیّنه الشّارح بانّه یلزمُ ان یکون المقدّم عین التّالی. و هذا ایضاً فیه ما فیه، لانّ غایة تقریر الدّلیل ان یُقال: لو کان فاعلاً بالاختیار، ای بالقصد و الارادة، لکان ذلک الفعل اولی به من التّرک، فانّه لو تساوی الفعل و التّراک بالنّسبة الیه استحال منه ترجیحُ الفعل علی التّرک و لو کان ذلک الفعل اولی به من التّرک، فهو یطلب تلک الاولویّة و یحصلها بذلک الفعل، لو کان کذلک لکان مُستکملاً بفعله و لو کان مستکملاً بفعله، یلزم ان لا یکون غنیاً و لا ملکاً و لا جواداً.

فهیهُنا مقدّمات اربعة و لا مقدّم فیها عین ذلک التّالی، بل المُغایرة بینه و بینها ظاهرةٌ لا یخفی،

عليه لم يستحقّ الذّمّ كان الزام الشّىء على نفسه، فانّ التالى عينُ المقدّم فلم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى يستفيدُ الاولويّة لنفسه، او دفع المذمّة بفعله، فانّ النّزاع لم يقع الّا فيه. و ان عنيت به شيئاً آخر، فبيّنه فظهر انّ الحجّة خطابيّةٌ من باب الطّامات.

اقول: و هذا يدلّ على انّه يرى تكراراً لشىء خطابيّة، و قد قال من قبل: انّ ذلک خارجٌ عن قانون الخطابة.

و الجوابُ عن قوله، ما معنى قوله: البارى تعالى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنيّاً، ان يقال: معناه انّه لو فعل على وجهٍ يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله، فانّ الحاصل لا يُطلب حصوله.

و عن قوله: لم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى مستفيد اللأُولويّة او دفع المذمّة، ان يُقال: لانّ المُستفيد لشىء، لا يكون تامّاً: ان لم يكن ذلک الشّىء. و الحكم بانّ هذا البيان اقناعىٌّ من باب الطامات، او ليس، مفوّضٌ الى من نظر فى الكلامين و انصف.

* تنبيهٌ *

«قد تبيّن لک انّ الحركات السماويّة، قد تتعلّقُ بارادة كلّيّة و بارادةٍ جُزئيّة، و تعلم انّ مبدء الارادة الكلّيّة المُطلقة الاولى، يجب ان يكون ذاتاً عقليّة مُفارقة القوام، فان كانت مُستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر. فكانت ارادتهُ ممّا يشبه العناية المذكورة. و انت تعلم انّ المُراد الكلّى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع، او على اتّصال، بل امّا ان يكون محصّل الطّبيعة، او معدومها و الامورُ الدّائمة، لا يجوزُ ان يُقال لم يزل شىءٌ لها مفقوداً ثمّ حصل، و لا يجوزُ ايضاً ان يقال لم يزل حاصلاً و هو مطلوبٌ، بل كلّ كمالاتها

على انّ قوله فى الجواب: ما معنى قوله البارى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، يدُلّ على انّ المقدّم هو كونه فاعلاً بالارادة، فكيف يكون عين قوله: متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذّمّ. و لعلّ المرادُ انّه لو عنى بقوله: يلزمُ ان لا يكون غنياً انّه مستكملٌ بفعله، فهو الزام الشّىء على نفسه، اذ الكلام أنّه حينئذٍ لو كان مستكملاً بفعله، كان مستكملاً بفعله الّا انّه فرض لاستكمال صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها اظهر. و لهذا قال الشارح: معناهُ لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، م.

حاضرةٌ حقيقيّة ليست جزئيّة و لا ظنيّة، و لا تخليّة و ليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماويّة، نسب نفوسنا الى اجسامنا فى ان يحصل منها حيوانٌ واحد، كما عليه حالنا، لانّ نفس الواحد منّا مرتبطةٌ ببدنه من حيث تتميمِهِ لتطلّب مبادى الكمال منه. و لو لا هذا، لكانا جوهرين مُتباينين. و امّا نفس السّماء، فهى امّا صاحبُ ارادةٍ جزئيّةٍ، او صاحبِ ارادةٍ كلّيّةٍ متعلّقٌ بها لينال ضرباً من الاستكمال ان كان، و فيه سرٌّ.»

قال الفاضل الشارح: الشيخُ اثبت العقول فى هذا النّمط، باربع طرق. و هذا الفصل مع اربعة فصول بعده، يشتمل على الطّريقة الأُولى.

و **اقول:** انّه لم يقصده، بل قصدَ بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحرّكة للافلاک، و لزمه من ذلک، اثبات العقول، فبدء فيما قصده ببيان انّ المبدء الفاعل لحركة السّماء، قوّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ عقليّة. و هذا الفصل مشتملٌ عليه.

و تقريره ان نقول: قد تبيّن فى النّمط الثّالث[1] انّ الحركات السماويّة متعلّقةٌ

---

۱ - قوله: «قد تبيّن فى النّمط الثالث»، اعلم انّا نحرزُ هذه المسئلة من الابتداء ليترتّب الكلام منه الى الانتهاء، و لا نُبالى بتكرار بعض ما سلف، فان تكرار الدّرس مما يجلب نشاطاً للنّفس، فنقول: قد تبيّن انّ الحركة الدّورية السّماويّة ارادية، لانّ حركة الجسم البسيط، امّا قسريةٌ او طبيعيةٌ او اراديةٌ اذ مبدئُها، امّا خارج المتحرّک فهى قسرية، او لا، و حينئذٍ امّا أن يكون مع شعور و ارادة، فتكون ارادية، او لا، فتكون طبيعيّة و لا يجوزُ ان يكون حركة الفلک قسريّة و لا طبيعية، فتعيّن ان تكون ارادية، امّا انّها ليست طبيعية، فلانّ كُل حدٍّ من حدود المسافة، يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التّوجه اليه، فلو كانت طبيعية، يلزم ان يميل بالطّبع بحركةٍ واحدةٍ الى ما يميلُ عنه بالطّبع، و يكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطّبع فى موضعه، و تاركاً له هارباً عنه بالطّبع. و من المحال ان يكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع، مطلوباً بالطّبع. و امّا انّها ليست قسريّة، فلانّ القسر على خلاف الطّبع، فلمّا لم يتصوّر الحركة الطّبيعية، لم يكن الحركة القسريّة. و قد تقرّر انّ الجسم اذا لم يكن فيه مبدءُ ميلٍ طبيعى، لم يقبل الحركة القسريّة. و هيهُنا سؤالات :

احدهما، انّ ما ذكر فى الحركة القسريّة، يقتضى ان لا يكون حركة الفلک ارادية، لانّ ترک كُلّ وضع لما كان عين التّوجه الى ذلک الوضع، فلو كانت الحركة ارادية، كان ذلک الوضع، مُراداً و غير مراد فى حالةٍ واحدة. و انّه محالٌ.

و أُجيب عنه: بجواز كون الشّيء الواحد مُراداً و غير مُراد من جهتين. فانّ مبدء الحركة، اذا كان له شعورٌ، جاز ان يختلف اعراضه، بخلاف ما اذا كان عديم الشّعور، اذ لا يتصوّرة اختلاف الجهات و الاعراض.

الثانى، انّا لا نُسلّم ان ترک حدّ أو وضع، هو التّوجه الى ذلک الحدّ او الوضع، بل يترک حصولاً فى حدٍّ او وضع، و يتوجّهُ الى مثل ذلک الحصول، فى ذلک الحدّ او مثل ذلک الوضع، ضرورة انعدام ذلک الحصول و ذلک الوضع بترکه، و امتناع اعادة المعدوم. فالأُولى ان يُقال: انّ طلب وضع، معيّن بالطّبع و ترکه بالطّبع ممّا لا يتصوّرُ بخلاف الارادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثّالث، هب انّ ترک کُل وضع عين التّوجه ذلک الوضع، لکن لا نُسلّم انّه يلزم منه أن يکون المطلوب بالطّبع متروکاً بالطّبع. و انّما يکون کذلک، لو کان المطلوب هو الوضع و هو ممنوعٌ لجواز ان يکون المطلوب، نفس الحرکة او شيئا آخر. و جوابُه أنّ الحرکة ليست مطلوبة بذاتها، بل بغيرها، فانّها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير، فيکون المطلوب ذلک الغير. و المطلوبُ بالحرکة، امّا الکيف او الکمّ، و الاين، او الوضع. و الثلاثةُ الاول، منتقضة هيهُنا، فتعيّن ان يکون المطلوب الوضع.

الرّابع، انّا لا نسلّم انّ القسر لا يکون الّا على خلاف الطّبع، فرُبما يکون على خلاف الارادة، بحيث يريدُ السّکون في الموضع و يقسر على الحرکة عنه. و لئن سلّمناه فلا نسلّم انّه يلزم من انتفاء الحرکة بالطبع، انتفاء القسر، لجواز ان يقتضى الجسم السّکون بالطّبع و يتحرّک بالقسر.

و المعتمدُ فى ذلک، ما مرّ فى النّمط الثانى، من انّ مبدء الحرکة الفلکية، طباعى. و اذ قد بان الحرکة السّماوية ارادية، فمُرادها امّا ان يکون جزئياً او کلياً. و الاوّلُ محالٌ، لانّه امّا ان يکون ممکن الحصول، او لا، فان کان ممکن الحصول، فاذا ناله انقطع حرکته و الّا استحال طلبه. و مذهب المشائين انّ المباشر لتحريک الفلک، هو النّفس المُنطبعة فيه. فعلى هذا، لا يکون مُرادها کلياً، اذ المراد لابُدّ ان يکون مُدرکاً و المدرک للکلىّ، يمتنع ان يرتسم فى القوى الجسمانية. و لهم ان يجيبوا عن ذلک الدّليل باجوبة:

احدها، انّا لا نُسلّم انّه ان حصل المراد بالجزئى، يقف الفلک و انّما يکون کذلک، لو لم يستعد بواسطة نيل ذلک المراد لارتياد جزئيٍ آخر، و هلمّ جراً، الى غير النّهاية، حتّى کلّما حصل له وضع جزئى، طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه. فلهذا يتحرّک دائماً.

و ثانيها، لا نسُلّم هذا اذا کان الجزئى، ممتنعُ الوقوع يستحيل طلبه، و لم لا يجوز ان کان يتخيّل

او يظن انّه رُبما يحصل. فانّ ذلک من القُوی الجسمانية، ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلک، لکنّه منقوضٌ بالمراد الکُلّی، فانّه امّا ان يکون ممکن الوقوع او لا، الی آخر ما ذکروه، ثمّ اذا ثبت أنّ المُراد کلّیٌ فمبدء الارادة الکُلیّة لا يکون الّا ذاتاً مجردةً مفارقةً، لکنّ الحرکات الجُزئية و الاوضاع الجُزئية، لا تتحصّلُ من الارادة الکُلیّة لانّ نسبة المُراد الکُلّی الی ساير الافراد علی السّوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلک الافراد الّا بارادةٍ جزئيةٍ، ينبعث من تلک الارادة الکُلية.

و المُرادُ الجزئی، لابُدّ ان يکون مدرکاً فلا ينتقش فی الذّات المجرّدة، بل فی قوة جسمانيّة، فلابُدّ ان يکون فی الفلک قوّةً جسمانية يرتسم فيها المُرادات الجزئية. و لتشابه جرم الفلک، لانّه بسيطٌ لا يتخصّصُ بعض أجزاء الفلک بتلک القوّة، دون البعض، بل هی ساريةٌ فی جميع الفلک، فتلک القوّة المُنطبعة کخيال فينا الّا انّه غير سارٍ و هی ساريةٌ فی جميع الجرم و الذّات المجرّدة کالنّفس النّاطقة.

ثمّ لمّا ثبت انّ مباشر تحريک الفلک، ذاتٌ مجردة، و الذّاتُ المجرّدة، ان کان جميع کمالاتها موجودةً بالفعل، فهی العقل، و الّا فهی النّفس، فلا يخلوا امّا ان يکون مباشراً لتحريک هو العقل، او النّفس، لا جايز ان يکون هو العقل بوجوهٍ ثلاثة:

الوجهُ الاوّل، انّ محرّک السّماء مستکملٌ بحرکة و العقلُ لا يستکمل بفعله و لا يصحبه فقر، بل جميعُ کمالاته حاصلٌ فيه بالفعل.

الوجهُ الثّانی، ثبت انّ محرّک السّماء، له ارادةٌ کليةٌ و ارادةٌ جزئية و العقلُ ليس له الارادة الکلية و لا الارادة الجزئية، امّا انّه ليس له الارادة الکُلية، فلانّ المُراد الکُلّی ليس مايتجدد و يتصرّم، بل امّا ان يکون موجوداً او معدوماً، و لا يجوزُ ان يکون موجوداً و معدوماً و لا يجوزُ ان يکون العقل مُراده موجوداً و هو طالب له، و لا ان يکون مفقوداً و هو يحصله لانّ حاله متشابهة. و امّا انّه ليس له ارادةٌ جزئية، فلانّ المُرادات الجُزئية، لا تنطبع الّا فی الجسمانيات، و العقلُ منزّهٌ عن الغواشی الجسمانيّة. هذا هو التّقريرُ الُمنطبق علی المتن و علی الشّرح ايضاً.

فمن قوله: الثّانی انّ المُراد الکلی، الی قوله: بل يکون کمالاتها حاضرةٌ حقيقة، اشارةٌ الی انّ العقل، ليس له مرادٌ کلی. و قوله: و ليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة، اشارةٌ الی نفی الارادة الجُزئية عنه. و قوله: و المحرّک السّماوی بخلاف ذلک، اشارةٌ الی صغری القياس، و الی اثبات الارادةا لجُزئيةله، لکن تقديمهُ أنسب. و لو جعل کبری القياس، کانت النّتيجة انّ العقل، ليس بمحرّک

بارادتين: كلّيّة و جزئيّة، و تبيّن انّ مبدء الارادة الكُلّيّة المُطلقة، الأُولى يعنى الارادةُ الّتى

السّماء و المطلوبُ عكسها.

و فى هذا الدّليل زوايد، فانّ قوله: المُرادُ الكلى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم، لا فايدة فيه، بل يكفى ان يقال: المُرادُ الكُلى، امّا ان يكون موجوداً او معدوماً و هما ممتنعا الثّبوت للعقل. فكذلك قوله: فانّه لامورٍ جزئيةٍ يتجددُ و يتصرّمُ على الاتّصال. فانّ اثبات الارادة الجُزئية كافيةٌ.

و امّا تجدّدها و تصرّمها، ففيهما غنىً عن الاستدلال، اللّهم الّا ان يقال: انّ ذلك ايماءٌ الى دليل آخر و هو انّ محرّک السّماء له اراداتٌ جزئيةٌ يتجدّدُ و يتصرّمُ لصدور الحركات و الاوضاع المُتجدّدة و المتصرّمة عنه، و توقّفها على ارادات كذلک. و العقل ليس له اراداتٌ يتجدّد و يتصرّم، لانّه موجودٌ دائمٌ متشابه الاحوال. و لمّا كانت هذه استدلالاً بثبوت الارادة الجُزئية و نفيها، كما كان ذلک استدلالاً بثبوت الارادة مُطلقاً و سلبُها جمعها فى وجهٍ واحد، لانّ مأخذهما و هو الارادة واحد.

بقى هيهُنا اشكالان: احدهما، انّ الدّلالة المذكورة على نفى المُراد الكُلى عن العقل، نافيةٌ للمُراد الجزئى ايضاً عنه، فانّه لو كان للعقل مرادٌ جزئى، لكان امّا موجوداً يطلبه او مفقوداً يحصله. فنقول: نعم، كذلک الّا انّه يختصُّ نفى الارادات الجُزئية بشىءٍ آخر. و هو انّها بالغواشى الجسمانية. و العقلُ منزّهٌ عنها، فكأنّه ينفى الارادة الكليّة بطريق، و الارادةُ الجُزئية بطريقين و لا حرج فيه.

والآخر، انّه لمّا يكن للعقل ارادة كلية و لا ارادة جزئية، فلا يكون له ارادةٌ اصلاً. فنقول: المقصودُ انّهُ ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. و الدّلالةُ انّما قامت عليه، و الّا فمن الجائز ان يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، امّا كليٌ أو جزئيٌ.

الوجه الثالث، انّ المُباشر لتحريک السّماء، لابُدّ ان يكون متعلّقاً به، تعلّق التّدبير و التّصرف، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بابداننا، مُستفيداً للكمالات بواسطة جسم الفلک، و الجوهر العقلى، لا يكون كذلک، فلا جرم كان غيره.

و قوله: فاذن مبدءُ الارادة الكُليّة ليس نفس السّماء، معناهُ لمّا كان العقل كاملاً مُبايناً للجسم، لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا، فلو كان مبدءُ الارادة الكُلية، هو العقل، لم يكن نفس السّماء، اى لم يرتبط به ارتباط النّفس بالجسم، و قد ثبت انّه كذلک. هذا خُلفٌ، م.

لا تعلّق لها بامرٍ جزئیّ الّتی، تنبعث الارادات الجزئیّة عن القُوی الجسمانیّة بسببها یجب ان یکون ذاتاً عقلیّةً مُفارقة القوام. فانّ الاجسام و قولها لا یتصوّرُ بالکلیّات، فتلک الذّات، امّا ان تکون کاملة الجوهر بفضیلتها الذّاتیّة، و امّا ان لا تکون.

و الاوّلُ هو المُسمّی بالعقل، و الثّانی هو المسمّی بالنّفس، لکن محرّک السّماء، لا یجوزُ ان یکون عقلاً لثلاثة امور: الاوّل، انّ العقل المحض، لا یصحبه فقر، فتکون ارادته شبیهة بالعنایة المذکورة. و قد تقرّر فی آخر النّمط الثالث، انّ المحرّک السّماوی، یطلب بارادته ما هو احسن و اولی به.

و الثانی، انّ المُراد الکلّی ـ کما مرّ ـ لیس ممّا یتجدّد و یتصرّم علی انقطاع کالکمّیّات المُنفصلة، او علی اتّصال، کالکمّیّات المتّصلة، بل یکون شیئاً واحداً امّا موجود الطبیعة، او معدومها دائماً. و الامورُ الدّائمة مُتشابهة الاحوال، اعنی المجرّدة المحضة کالعقول، لا یجوزُ ان یُقال: کان فیما لم یزل لها شیءٌ مفقود، ثمّ حصل، او یقال: کان حاصلاً له و هو مع حصوله طالبٌ له، بل تکون کمالاتها حاضرةٌ حقیقیّةً لیست جُزئیّة متغیّرة و لا ظنیّة و لا تخیلیّة، لانّ الظّنون و التّخیّلات، انّما یکون بسبب الغواشی الجسمانیّة و هی مبرّئة عنها، و المُحرّک السّماوی، بخلاف ذلک. فانّه مریدٌ لامورٍ جزئیّة یتجدّدُ و یتصرّم علی الاتّصال. و قد یحصل لجسمه ما یطلبه بالحرکة، ثمّ یفوتُهُ اذا هرب منه.

و الثّالث، انّ الجوهر العقلی، لا یکون مرتبطاً بجسم، کنفوسنا، فانّ نفوسنا مُرتبطةٌ باجسامنا من حیث هی ناقصة، یطلب مبادیء الکمال منها. و قد صارت بذلک متحدّة بها انساناً واحداً. و لو لا هذا الارتباط، لکانا جوهرین مُتباینین. فاذن، مبدء الارادة الکُلّیّة المُطلقة، لیس هو نفس السّماء. و امّا نفس السّماء، فهی امّا صاحب ارادةٍ جزئیّة منطبعة فی جسمها علی ما ذهب الیه المشّائون، او صاحب ارادة کلّیّة مفارقة و قد تعلّق بالسّماء و انبعثت منها صورة منطبعة فیها، لینال ضرباً من الاستکمال، بواسطة جرم السّماء من الجوهر العقلّی المُفارق، کما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعّال.

قوله: «ان کان»، أی: ان کان صاحب ارادة کلّیّة، کما وصفنا موجوداً للسّماء.

و انّما أورد هذه اللفظة، لانّه لم یرد ان یصرّح[1] بخلاف القوم، علی سبیل القطع. و

---

۱ – قوله: «لانّه لم یرد ان یصرّح»، اعلم ان تلامذة ارسطو، نقلوا منه انّ المُباشر لتحریک

السرُّ هو ما يوجبُ القطع، بوجود هذه النّفس و هو انّ صاحب الارادة الكُلّية و الجزئية، يجبُ ان يكون شيئاً واحداً، حتّى يتحصّل الارتباط و يتمّ الحركة المُتّصلة.

* اشارةٌ و تنبيهٌ *

«و لا يُمكنُ ان يقال: انّ تحريكها للسّماء، لداعٍ شهوانيٍّ[۱]، او غضبيٍّ، بل يجب ان

الفلک، هو النّفس المُنطبعة، و لها اراداتٌ جزئية. فلمّا استدلّ الشيخ على وجودِ مبدء الارادة الكُلية، لم يستحسن ان يصرّح بخلاف اقوالِ تلامذة ارسطو، فلهذا قال: ان كان، م.

۱ - قوله: «و لا يُمكن ان يُقال ان تحريكها للسّماء لداعٍ شهوانی»، لمّا بيّن فی التّنبيه المقدّم انّ للافلاک نفوساً تحركها، اراد ان يبيّن الغاية من تحريكها. فنقول: لمّا كانت حركة الفلک ارادية، فالمُراد امّا محسوسٌ او معقول، أی غيرُ مدرک بالحسّ. فان كان محسوساً، فامّا ان يطلبه للجذب او يطلبه للدّفع و جذب المُلايم هو الشّهوة، و دفع المُنافر هو الغضب و هُما محالان على الفلک، امّا اوّلاً فلانّ الشّهوة و الغضب، لا يكون الّا فی جسم متغير، من حالٍ غيرُ ملايمٍ الى حالٍ ملايم. و الفلکُ بسيطٌ متشابهةُ الاحوال.

امّا ثانياً، فلانّ حركة الفلک، غيرُ متناهية و الشّهوة و الغضب الى غير النّهاية لا يتصوّر.

و امّا المُراد المعقول، فهو معشوقٌ، لانّ دوام الحركة الارادية، يدُلّ على فرط المحبّة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ امّا ان يُريد نيل ذاته، او نيل صفاته، او نيل شبه ذاته و صفاته، لانّ العاشق الطّالب اذا لم يطلب ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته، فهو لا تعلّق له اصلاً بالمعشوق. فما فرض معشوقاً، لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الاقسام فی الثّلاثة اعنی ذات المعشوق، او صفته، او شبه ذاته، او صفته. و القسمان الاوّلان باطلان، لانّ المطلوب امّا ان يحصل فی الجملة او لا يحصل ابداً و اياً ما كان، يلزمُ احد الامرين: امّا طلب المحال، او وقوف الفلک، و هو محال. فتعيّن ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق. فلابُدّ ان يكون للفلک معشوقٌ موجود و هو يطلب التّشبه به، فالمطلوبُ امّا ان يكون نيل الشّبه المُستقر، اى شبهاً واحداً دائماً باقياً، فيلزمُ احد الامرين، او يكون نيل الشّبه الغير المستقر، أی شبهاً بعد شبهٍ، بحيث يحصل شبه و يقتضی شبه آخر. و لا يخلو امّا ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد، او لا ينحفظ.

و الثّانی باطلٌ و الّا لزم وقوف الفلک. فاذن، المطلوب شبه محفوظ النّوع بتعاقب افراد غيرُ

متناهية. فهذه المُتشابهات الغير المتناهية، مع المعشوق، امّا من حيث انّه برائةٌ من القوة، اى فى صفات الكمال، او من حيث انّه بالقوة، اى فى صفات النّقص و الثّانى محالٌ، فيكون المطلوب حصول المُتشابهات الغير المُتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلك معشوقٌ موصوفٌ بصفات كمال غيرُ متناهية و هو «العقل».

فان قلتَ: لا حاجة الى التّقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس، بل يكفى ان يقال: لما كانت حركة الفلک ارادية، فمُراده لابُدّ ان يكون معشوقاً. و حينئذٍ امّا ان يكون حركته، لنيل ذاته او صفته او شبه، الى آخر الدّليل. فنقول: المطلوبُ اثبات العقل و هو يتوقّفُ على انّ المُراد ليس بمحسوس. فلابُدّ من ذلک التّقسيم. و لنرجع الى بيان ما عسى ان يشكل من الّشرح و المتن.

فقوله: فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى، اى القوّة العلميّة، فقد سمعتَ انّ للنّفس قوةً نظرية و هى الّتى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات، و قوّة عمليّة و هى الّتى بها تتحرّک آلاتها، و هى يتصور اوّلاً شيئاً، ثمّ يحرّک آلاتها ليحصل ذلک الشىء. فكذلک الفلک، يتصوّرُ امراً يتحرّکُ لاجل تحصيلة.

و امّا قوله: و ذلک المعشوق، امّا شيئاً غير محصّل الذات، فهو بيان لحصر المُراد المعقول فى الاقسام الثلاثة. و ذلک لانّ المعشوق، امّا ان يكون موجوداً او لا. فان لم يكن موجوداً، فامّا ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، او يوجد بالحركة و ما يوجد بالحركة، امّا الوضع، او الكمّ، او الكيف، او الاين، او توابعها، و اياً ما كان، فالمطلوب نيل ذات المعشوق، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته، بل امّا لنيل حالٍ من احواله، او لغيره. فان كانت لنيل حاله، فالمطلوبُ حصول صفة المعشوق. و لا شکّ ان قيام صفة الشّىء بغيره محال، فالمُراد حصولٌ بحال الفلک بالقياس الى المعشوق و نسبتُهُ كمُماسة و موازة.

و اليه اشار بقوله: فالحركةُ لا محالة يتوجّهُ نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک، فان كان الحركة لغير ذلک، لا يكون ذلک الغير الّا شبه ذاته أو صفته، و الّا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة.

و اقول: و لا لجملة يكون من كمالات المتحرّک الّتى لا يكون حاصلة فيه، فمعناهُ انّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته او حاله، يكون من كمالات الجسم المتحرک، لانّ ما يُنال بالحركة الدّورية ذاته او حاله، هو الوضع أو ما يتبعه و كُلّ ذلک كمالٌ للجسم المتحرّک. فالحاصلُ أنّ المعشوق، لا يجوزُ ان يكون من كمالات الجسم المتحرّک و الّا لزم احد المحذورين، بل

المعشوق فى نفسه، موجودُ الذّات، لا ينال بالحركة و هو يطلب المتشبه به. و انت خبيرٌ بانّه لو حذفت هذه المقدمة، لتمّ الدّلالة بدونها، على انّ المتن خالٍ عنها.

و امّا قوله: فلا ينال بكماله الّا على تعاقب يشبه المُنقطع بالدّائم، فمحصّلهُ انّ الشّبه كان غـير مستقرٍ بحسب الشّخص، الّا انّهُ مستقر مستمر، بحسب النّوع و يخرج منه تقسيم الشّبه الغـير المُستقر الى انحفاظ النّوع و عدمه.

و فى قوله: فلا ينال بكماله، اشارةٌ الى انّ المطلوب ليس مشابهة واحدة و لا عدّة مشابهات، بل جميع المُشابهات بوجوه غيرُ متناهية، لكن جميع المُشابهات الغير المُتناهية، لا يحصل الّا بشبهٍ محفوظ النّوع بتعاقب افراد غيرُ متناهية فى اوقات غير متناهية. و هذا كأنّه جوابُ سؤال و هو ان يُقال: الغرضُ من الحركة، لو كان شبهاً غير مستقر، فالمُراد امّا شخص الشّبه او نوعه، و اياً ما كان، يحصل شبه واحد و حينئذٍ يلزمُ وقوف الفلک. اجاب بانّ المُراد الشّبه بكماله، اى الشّبه بوجود غيرُ متناهية و لا ينال الّا على تعاقبٍ مستمر.

فجملةُ الكلام، انّه اذ اثبت أنّ المُراد هو التّشبه بالمعشوق، فامّا ان يكـون المـطلوب مشـابهة واحدة، او مشابهات مُتناهية، او مشابهات غيرُ متناهية. و الاوّلان باطلان و المُشابهات الغـير متناهية، امّا أن يحصل دفعةً او على التّعاقب و التّجدد. و الاوّل باطلٌ، فتعيّن ان يكون المطلوب هو المُشابهات الغير المُتناهية، دون ان يحصل دفعةً، بل على التّعاقب، بحيث لا تحصل الّا على سبيل التّدريج فى اوقات غير مُتناهية.

و امّا قوله: فيكون المعشوق تشبُهاً ما بالامور الّتى بالفعل من حيث برائتها عن القوّة، فمنهُ يخرج تقسـيم الشّبه المحفوظ النّوع الى صفات الكمال او النقصان.

و قوله: راشحاً عنه الخير، اى يكون محرّک السّماء من حيث استفاضة الكمالات من العـقل، يُفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد، و يكمل بها استعداد الموادّ النّاقصة. و تلک الافاضة، ليست لغرض فى السّافل، بل من حيث انّها تُشبهُ بالعالى.

و قوله: و مبدءُ ذلک فى احوال الوضع، اى: سبب ذلک الشّبه الغير المستقر، هو الوضع. فـانّ الفلک، يتحرّکُ و يستخرج بواسطة تلک الحركة الاوضاع المُمكنة مـن القـوّة الى الفـعل، و يحصل له بواسطة كُلّ وضع شبه الى الامور العالية الّتى هى بالفعل من جميع الوجوه، ثمّ اذا زال وضع، زال الشّبه الّذى كان بواسطة ذلک الوضع، و اذا حصل وضع آخر، حصل شبه آخر، فكما انّ نوع الوضع، يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشّبه بحسب تعاقب المُتشابهات، و يـقبل

يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى.»

يُريدُ ان يُشير الى غاية الحركة السّماويّة و هى التّشبيه بالمبادى العالية، الّتى هى العقول المُجردّة، و ان يُنبّه على وجود تلك المبادىء.

فنقول: تبيّن فيما مرّ، انّ التّحريک الارادى، يكونُ صادراً امّا عن تصّور حسّىّ، او عن تصورٍ عقلىّ. و الصّادرُ عن التّصّور الحسّى، يكون الدّاعى اليه امّا جذبُ ملائم، او دفعُ منافر.(۱)

بواسطة تلک المُشابهات الفيض من معشوقه.

فهُناک اربع سلاسل: سلسلةُ الحركات، ثمّ سلسلة الاوضاع، ثمّ سلسلة التّشبّهات، ثمّ سلسلة الادراكات. و الحركات و الاوضاع، كمالاتٌ للجسم، و امّا التّشبهات و ما يترتّبُ عليها، فهى للنّفس. و نحن لا نعرف حقيقةً ذلک الشّبه.

هذا، نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام. و الاعتراضُ عليه ان نقول: لم لا يجوزُ ان يكون مُراد الفلک محسوساً؟، م.

۱ - قوله: «الدّاعى اليه، امّا جذبُ ملائم او دفع منافر»، قلنا: الحصرُ ممنوعٌ لجواز ان يكون لمعرفته، او التّشبه به، او غير ذلک. و لئن سّلمنا، لكن لا نُسلّم استحالة الشّهوة و الغضب على الفلک. و اللازمُ فى البسيط، تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة، و امّا تشابه احواله، فغيرُ لازمٍ. و من الجائز ان يكون للفلک، شهوات غيرُ متناهية بحسب محسوسات غير مُتناهية، كما جاز ان يكون له لذّات غير متناهية من معقولات غير متناهية. و لئن نزّلنا عن هذا المقام، فلا نُسلّم بطلان القسمين الاولين. و ما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلک مُرادٌ اصلاً، اذ لو كان له مراد، فامّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل دائما و يلزم احدُ المحذورين.

على انّا نقول: انّما لا يجوزُ ان يكون المطلوب، ذات المعشوق، او حالاً اذا كان ذات المعشوق، حالة قاراً دفعىُّ الوجود. فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قارٍّ محفوظ النّوع، بحسب تعاقب الافراد، او حالاً من المعشوق، كذلک كما ذكروه فى الشّبه.

ثمّ بعد ذلک، لا نُسلّم انّ الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو اجتمع تلک الصّفات فيه بالفعل، لكن من الجايز ان يكون اتّصافه بها على التّعاقب. غايةُ ما فى الباب، ان يكون حصول تلک الصّفات له، سابقاً على حصول التّشبهات للفلک. و لهذا احتيجَ الى الاستدلال على عدم جواز تشبّه الفلک بحاويه. و على تقدير اجتماع الصّفات الغير

فاذن، هذا التّحريكُ يكون لداعٍ، امّا شهوانىّ، او غضبىّ كما فى انواع الحيوانات. و امّا الصادر عن التّصوّر العقلى، فهو كما يصدُرُ عن نفس الانسان، بحسب عقله العمليّ. و تحريكُ السّماء لا يجوزُ ان يكون لداعٍ شهوانىّ و غضبىّ، لانّهما يختصّان بالجسم الّذى ينفعل و يتغيّر من حالٍ ملائمة، الى حالٍ غير ملائمة، الى حال غيرُ ملائمة، ثمّ يرجع الى الحال الملائمة فيلتذّ، او ينتقم من مخيّل له فيغضب. و ايضاً لانّ كُلّ حركة الى لذيذ او غلبة على النّحو الموجود فى الحيوانات مُتناهية. فاذن، هو شبه بحركاتنا الصّادرة عن العقل العمليّ.

قوله : «و لابُدّ و ان يكون لمعشوق و مُختار، امّا لينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما.»

كُلّ تحريک ارادىّ، فهو لشىء يطلبُهُ المُريد و يختارُ وجوده على عدمه و كلّ مطلوب، مختارٌ محبوب. و دوام الحركة امّا يكون لدوام الطّلب الّذى يقتضيه فرط المحبّة الثابتة و المحبّةُ المفرطة هى «العشق». فاذن، لابُدّ ان يكون تحريک السّماء لمعشوق و مختار و ذلک المعشوق يكون امّا شيئاً غير محصّل الذّات، او شيئاً محصّل الذات. فان لم يكن محصّل الذات، وجب ان يتحصّل بالحركة و الّا لكان الطّلب طلباً للاشىء و هو محالٌ. و الشّىءُ المحصّل بالحركة يكون اينا او وضعاً او كيفاً او كماً او ما يتبعها من كمالات الجسم و حينئذ انّما تكون الحركة لينال ذات المعشوق، و ان كان المعشوق محصّل الذّات، فالحركةُ لا محاله تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک. فامّا ان تكون تلک الحال حالاً من المعشوق كمُما سّة او موازاة او مُلاقاة لم تكن حاصلة، فحصلت بالحركة و حينئذٍ تكون الحركة، لينال حالاً ما من المعشوق، و امّا ان لا تكون تلک الحال حالاً منه.

و يجبُ حينئذٍ ان يكون ممّا يُناسب امّا ذات المعشوق، او حالاً من احواله و الّا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة. و حينئذٍ لا تكونُ الحركة حركة لاجله، هذا

المُتناهية، يجوزُ ان يكون هو المبدء الاوّل، فلا يلزمُ ان يكون العقل. و لعلّک لو تأمّلتَ فى الدّليل، امكنک دفع هذه الاعتراضات، او بعضها.

خلفٌ. فاذن، يكون هذا القسم، لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله، فظهر من ذلک انّ تحريک السّماء الّذى كان لمعشوق، لا يخلو من ان يكون امّا لان ينال ذاته او حاله، او لينال ما يُشبههما.

و قوله : «و لو كان للاوّل لوقف اذا نال، او طلب المحال. و كذلک لو كان لطلب نيل الشّبه من حيث يستقرّ، فهو لنيل شبه لا يستقرّ.»

اى، و لو كان المعشوق ممّا ينال بالتّحريک ذاته او حال منه و بالجملة يكون من كمالات المُتحرّک الّتى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو امّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل ابداً. فان حصل وقتاً ما، وجب ان يقف التّحريک عند حصوله، و ان لم يحصل ابداً و كان المُتحرّک يطلبه ابداً، فهو طالب للمحال. و الارادةُ المُنبعثة عن ارادةٍ كلّيّة يتصّور بها جوهرٌ عاقل مجرّد عن الغواشى المادّية، يستحيل ان يكون نحو شىء محال.

فاذن، المعشوقُ ليس من شأنه ان ينال، فظهر انّ المتحرّک انّما يُريدُ نيل الشّبه به. ثمّ لا يخلو امّا ان يكون تحريكة لنيل شبه يستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق، او يكون لنيل شبه لا يستقرّ. و الاوّلُ محالٌ، لانّه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النّيل او طلب المحال، فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقرّ.

قوله : «فلا ينال بكماله، الّا على تعاقب يشبّه المنقطع بالدائم و ذلک اذا كان المتبدّل بالعدد، يستبقى نوعه بالتّعاقب، و يكون كلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة، يكون له خروج بالفعل، لا محالة و لنوعه او لصنفِهِ حفظ بالتّعاقب.»

اى فلا ينال الشّبه بكماله، اذ هو غيرُ مستقرّ الّا على تعاقب يشبّه المنقطع الحاصل من الحركة بالدّائم لاتّصاله. و ذلک اذا كان المتبدّلُ من الجُزئيّات الغير القارّة بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب. و كلّ عددٍ يفرض ممّا هو بالقوّة، يكون له خروج الى الفعل، حين انتهاء النّوبة اليه لا محالة، و لنوعه او صنفه حفظ بالتّعاقب. و التشبُّهُ انّما يكون بذلک الباقى المحفوظ، دون الزائل المتصرّم.

قوله : «فيكون المتشوّق متشبّهاً ما بالامور الّتى بالفعل، من حيث برائتها عن القـوّة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يُشبّه بالعالى، لا مـن حـيث هـو افـاضة عـلى السّافل.»

اقول: «فيكون المتشوّق»، يعنى: محرّك السماء، «مُتشبّهاً» بنحوٍ «ما»، من التّشبّه و فى بعض النسخ: فيكون المتشوّق، بفتح الواو، تشبّهاً ما، يعنى: يكون مـا اليـه يـتشوّق المحرّک هو تشبّهاً ما، «بالامور الّتى بالفعل»، يعنى: المعشوق و هو العقل «مـن حـيث برائتها عن القوّة رأشحاً عنه الخيرالفائض»، اى: فى حال كونه راشحاً عنه الخـير «مـن حيث هو يشبّه بالعالى»، يعنى: مقصوده بالقصد الاوّل هو التّشبّه به من حيث البرائة عن القوّة، و امّا بالقصد الثّانى، فان يرشح عنه الخير، حال التشبّه كما يرشح عن معشوقة. و فى لفظة «يرشح»، استعارةٌ لطيفةٌ و هو انّ الخير، لا يفيضُ عن المحرّک بالذّات، بل يفيضُ عن العقل عليه، و يرشح عنه على ما تحته.

قوله : «و مبدأ ذلک فى احوال الوضع الّتى هى هيئات فيّاضة. و انّما يجرى ما بالقوّة فيها مجرى الفعل، بما يمكن من التعاقب.»

يعنى، و مبدءُ ذلک الامر الّذى يحصل التشبّه به، يكون فى احوال الوضع و ذلک لانّ الخروج من القوّة الى الفعل على الاتّصال الغيرالقارّ، اعنى؛ الحركة لا يقع الّا فـى اربـع مقولات، كما تبيّن فى العلم الطبيعىّ. و الفلکُ لا يمكن ان يتغيّر فى ثلاثة منها الّتى هى الكمّ و الكيف و الاين. فاذن، لا خروج له من القوّة الى الفعل، الّا فى الوضع.

و انّما قال: «الّتى هى هيئات فيّاضة»، لانّ الاجرام النـيّرة، تُـفيضُ انـوارهـا عـلى الاجسام السّفليّة بحسب اوضاعها، و الهيئاتُ ليست بذاتها فيّاضة، لكن لمّا كانت معدّات للافاضة وصفها بانّها فيّاضة. و انّما يجرى ما بالقوّة فيها، يعنى فى السّماء مجرى الفعل، بما يُمكن من التّعاقب و لذلک يحصل التشبّه. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و انّما وسم الفصل بـ«الاشارة و التّنبيه»، لاشتماله على بيان غاية الحركة السماويّة الّتى هى التشبّه، و على التّنبيه على وجود الجوهر المُتشبّه به اعنى؛ العقل.

*** تنبيهٌ ***

«لو كان المُتشبّه به واحداً، لكان التّشبّه فی جميع السّماويّة واحداً و هو مختلف. و لو كان لواحد منها بالآخر مشابهة، لتشابهت فی المنهاج و ليس كذلک الّا فی قليل.»

يُريدُ التّنبيه على كثرة العقول المُفارقة.

و اعلم انّ الفيلسوف الاوّل، قد اشار فی بعض اقواله الى انّ المُتشبّه به فی الجميع، شیءٌ واحدٌ و هوالعلّةُ الاولى، و اشار فی مواضع آخر انّ كلّ فلک فقد يخصّه معشوق يتشبّه ذلک الفلک به، فنّبه الشيخ فی هذا الفصل، على انّها كثيرة. و سنذكر الوجه فی كونه واحداً فی الفصل الّذی يتلوه.

و تقريرُ الكلام[1] انّ المُتشبّهة به، لو كان واحداً، لكان التشبّه فـی جـميع الاجـرام

---

۱ - قوله: «تقريرُ الكلام»، توجيهُ انّ اختلاف حركات الافلاک، يستلزمُ اختلاف التّشبّهات و اختلاف التّشبهات، يستلزمُ اختلاف المشبّه به: امّا الصّغرى، فلانّ اختلاف الحركات، امّـا ان يستند الى القابل اعنی جرم الفلک، او الى الفاعل اعنی النّفس المجرّدة، لا سبيل الى الاوّل، لانّه لو كان اختلاف الحركات مستنداً الى اجرام الافلاک، فلا يخلو امّا ان يكون لجسميّتها من حيث الجسمية و هو محالٌ، لانّها مشتركةٌ و المشتركةُ لا تكون علة للاختلاف، و امّا لطبيعتها و هو ايضاً محالٌ، لانّ كُل جزء من اجزاء كُلّ فلک، يحتمل ان يكون فی كُلّ جهة و على كلّ حدٍ يفرض من السّرعة و البطؤ. و ذلک يقتضی تشابه احوالها و هكذا ان كان لهيولياتها، فانّ الجهات بالنّسبة اليها متساويةٌ، فتعيّن ان يكون اختلاف الحركات بسبب النّفوس و قد ثبت ان حركاتها اراديّةٌ و اختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الّا لاختلاف الاغراض، و هی التّشبهات.

و امّا الكُبرى، فلانّ اختلاف التّشبهات، انّما يكون بحسب اختلاف مباديها و هی العقول، فيكون اختلاف الحركات، ملزوماً لاختلاف المُشبّه به، لكن الملزوم حقّ، فالتّالی مثله. هذا هو التّقرير المجرّد المُنتج لعين المطلوب و هو كثرة المُتشبّه به.

و الشّارحُ جرى على و تيرة المتن، فحاول ابطال نقيض المطلوب و ذلک انّ المُتشبّه به، لو كان واحداً، لكان التّشبّه فی جميع الافلاک واحداً و هو عكس نقيض الكُبرى فی القياس المقدّم، و لو كان التّشبّه فی جميع الافلاک واحداً، لتشابه الحركات فی الجهة و السّرعة و البـطؤ، فـهو عكس نقيض الصّغرى، ينتجُ انّ المُتشبّه به، لو كان واحداً لتشابه الحركات، لكن اللازم منتفٍ، فينتفی الملزوم.

و لا شکّ فی انّ هذا التّقرير زيادة مقدّمات، لا حاجة اليها، على انّ انتظام الكلام فی الشّرح،

السّماويّةواحداً، و ذلک لانّ الجسم من حيث هو، جسمٌ لا يقتضی حرکة الی جهة معيّنة و لا وضعاً معيّناً و ليس للافلاک طبائع تقتضی وضعاً معيّناً و الّا لکان النّقل عنه بالقسر، و لا جهة معيّنه، فانّ وجود کلّ جزءٍ من اجزاء الفلک، علی کلّ نسبة محتمل فی طبيعة الفلک المُقتضية لتشابه اجزائه و احواله و نفوسها ايضاً لا يجوزُ ان يکون طبعها ان يُريد تلک الجهة و الوضع الّا ان يکون الغرض من الحرکة مختصّاً بذلک لانّ الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها. فاذن، السّبب اختلاف الاغراض و يلزم من ذلک اختلاف مباديها المتشبّه بها.

و اعلم انّ بعض المُتفلسفة من الاسلاميّين و غيرُهم، ذهبوا الی انّ المُتشبّه به هو الجسم، فکلّ فلکٍ سافلٍ، يتشبّهُ بما يُحيط به علی ما سيأتی بيانه و الشيخ ابطل ذلک بانّه يقتضی تشابه الحرکات فی الجهات و الاقطاب، و ان اوجب قصوراً فانّما يوجبُ ضعف المُتشبّه عن التّشبّه التامّ لا مخالفته. و ليس التّشابه موجوداً الّا فی قليل، يعنی: فی

موقوفٌ علی تقدير کُبری هذا القياس، لانّ قوله: و ذلک لانّ الجسم من حيث هو جسم، لا ينتهی حرکة الی جهة معيّنة، الی آخر بيانهما، لا بيان الصّغری و ان کان هو الظّاهر، و منع ذلک فی تقديم بيانها علی بيان الصّغری سوء ترتيب. و من الظّاهر انّ عدم اقتضاء الوضع المعيّن، مستدرکٌ فی البيان.

و فی الدّليل، کيف ما يقرر نظرٌ من وجوه، فانّ قوله: يحتملُ ان يکون کل جزء من اجزاء الفلک علی کل حدّ، ان أُريدَ به الاحتمال فی نفس‌الامر، فهو ممنوعٌ بالنّظر الی الطّبيعة الفلکيّة الخاصّة او هيولاه، و ان أُريد الاحتمال الذّهنی فهو مسلّمٌ، لکنّه لا ينتج المطلوب، فان أُجيب بما سيذکره الشارح فی آخر الفصل، انّ اختلاف الحرکات، لو استند الی الطّبيعة او المادّة، يلزم ان يکون الحرکة طبيعة، قلنا: لا نُسلّم و انّما يلزم لو کانت الحرکة مستندةً اليها و هو ممنوعٌ. فانّ من الجاير ان يکون وجود الحرکتين من النّفس بالارادة، و يکون عروض صفة لها، بواسطة امر آخر، کما انّا نتحرّک بالارادة. و امّا انّ هذه الحرکة علی سطح الارض، لا الی جهة السّماء، فليس بالارادة، بل لانّ البدن لا يمکنُهُ الصعود. سلّمناه، لکن لا نُسلّم انّ اختلاف تحريکات النّفس للافلاک بواسطة اختلاف الاغراض، فلم لا يجوزُ ان يکون بسبب اختلاف النّفوس فی القوة و فی الضّعف، او فی سائرالاحوال، فلئن سلّمناه، لکن لا نُسلّم انّ اختلاف الاعراض، يستلزمُ اختلاف مباديها، و لم لا يجوز ان يتشبّه جميع الافلاک بعقلٍ واحدٍ من جهات متعددة؟ فلابُدّ له من بيان، م.

المُمثّلات لفلک البروج غیر ممثّل القمر. فانّها تشبه فلک البروج فی الحرکات و الاقطاب و اعترض الفاضل الشارح[۱]، بانّ تشبّه الفلک بالعقل، هو بان یستخرج کمالاته اللائقه به الی الفعل. و هذا معنیً مشترک بین العقول و لیس لما به امتیاز کلّ عقل عن آخر مدخل فی ذلک. فاذن، المتشبّه به شیئاً واحداً.

و الجوابُ انّ خروج الکمالات الی الفعل، امرٌ کلّیٌ لا یُمکن ان یصیر غایةً لحرکاتٍ جزئیة، بل یجبُ ان تکون غایات الحرکات الجزئیّة اموراً جزئیّةً یلزمها هذا المعنی الکلّی. و ذلک الامور و ان کان اختلاف الحرکات قد دلّنا علی اثباتها، لکن لیس لنا الی معرفة ماهیّاتها المُتخالفة، طریقٌ علی ما یجیء بیانه.

قال: و یحتملُ ان یکون سبب اختلاف حرکاتها، هو اختلاف هیولاتها بالماهیّة، کما

---

۱ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، لمّا کان تقریر الدّلیل انّ وحدة المُتشبّهة به یستلزمُ وحدة التّشبه و هی تستلزمُ تساوی الحرکات، قال الامام: هذا الالزام، لازمٌ علیکم، لانّکم قائلون بوحدة المُتشبّه به. فانّ قولکم: الفلکُ یریدُ التّشبه بالعقل، لیس معناه انّه یُرید ان یجعل نفسه مثل العقل، فان فی ذلک انقلاب الحقایق، بل معناه انّ العقل خرجت کمالاته اللایقة من القوّة الی الفعل، و الفلک یُریدُ ان یستخرج کمالاتها اللایقة ایضاً من القوّة الی الفعل. و ذلک المعنی و هو خروج الکمالات من القوّة الی الفعل، مشترکٌ بین سایر العقول و لا مدخل لخصوصیة عقل عقل بذلک. فالفلک لا یطلب التّشبه الّا بموجودٍ خرج جمیع کمالاته اللایقة به من القوّة الی الفعل و هو شیءٌ واحد. فلو کان وحدة المُتشبّه به، یستلزمُ وحدة التّشبه، لزم تساوی الحرکات بین سایرالافلاک، لیکون التشبه واحداً فی جمیع الافلاک. فلو استلزم وحدة التّشبّه ثمّ تساوی حرکات الافلاک، لزمکم هذا الالزام.

اقول: و یُمکن انّ تقریر هذا الاعتراض بان یُقال: هذا المعنی و هو استخراج الکمالات اللائقة من القوّة الی الفعل، مشترکٌ بین سائر الافلاک، فیکون التّشبّه واحداً فی جمیع الافلاک، فلو استلزم وحدة التّشبّه لتساوی الحرکات، لزمکم هذا الالزام.

و جواب الشارح: انّ غایات حرکات الافلاک، تشبّهاتٌ جزئیة، لانّها غایاتُ حرکات جزئیة لا تُشبه کلّی و التّشبه الجزئی، لابدّ ان یکون لمتشبه به جزئی، فلا یلزم وحدة المُتشبّه به. و لا شک انّ جوابه، اطبق علی التّقریر الثّانی، لعدم احتیاجة حینئذٍ الی تقریر هذه المُقدّمة القائلة بانّ التّشبه الجزئی، یکون لمُتشبّه به جزئی و هی مفقودة فی الشّرح، م.

يجيء بيانه. فلا تكون كلّ هيولى، قابلةً الّا لحركةٍ خاصّة.

و الجوابُ عنه مضافاً الى ما مرّ، انّ ذلکَ يقتضى كون الحركة المُستديرة طبيعيّة و قد مرّ فساده.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«ذهبَ قومٌ[1] الى ان المتشبّه به واحدٌ فقط، و انّ الحركات كان يجوزُ فيها ان تكون

---

۱ - قوله: «ذهب قوم»، اعلم انّ حاصل الكلام فى الفصل الّسابق، انّ اختلاف حركات الافلاک، يدلُّ على اختلاف الاغراض الّتى هى التشبهات، و اختلاف التّشبهات يدلُّ على اختلاف المُتشبّه به، فيكون لكُل فلک، عقل مُتشبه به و هاتان المُقدّمتان و ان لم يكونا يقينيين، الّا أنّ الظنّ واقع بهما. و الظّنُ فى هذا المقام كاف.

ثمّ ان قوماً منهم ذهبوا الى انّ اختلاف الحركات، ليس لاجل اختلاف الاغراض، بل لاجل نفع السّافل، فانّ الحركات فى جميع الجهات، سواءٌ فى تحصيل المقصود و هو التّشبه، و الحركةُ المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسّافل، فلهذا اختارها.

و للشّيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان: الاول، انّه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول، لجاز ان يكون نفس الحركة، لاجل المعلول حتّى انّ السّكون يحصل خيريّة الفلک كالحركه، لكنّه اختار الحركة لانّها نافعةُ للغير. و هذا نقض و ان سماه الامام معارضة. الثّانى، انّه لا يجوزُ ان يكون هيئة الحركة لاجل السّافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السّافل، لاشتراک الدليل، و هذا الطّريقُ هوا المعتمدُ فى دفع ذلک المذهب، و لهذا اضرب عن الطّريق الاول، بقوله: بل اذا كان الاصل الى آخره.

و اعتراضُ الامام على الطّريق الاول، بانّ مقصود الفلک هو التّشبه، و التّشبُهُ انّما يحصُل باستخراج الاوضاع من القوّة الى الفعل، و استخراج الاوضاع انّما هو لا لحركة ايّة حركة، ايّة حركة كانت يحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشّارح أنّ القوم قدروا استواء الحركات فى تحصيل الغرض، و ذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلک التقدير، و الشيخ ايضاً قدر الحركة و السّكون سواءً فى تحصيل الغرض، و جوز كون اختيار الحركة لاجل الّسافل على ذلک التقدير، ثمّ انّ منع مانع تساوى السّكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع ايضاً تساوى الحركات فى تحصيل

متشابهة و لكنّها لمّا كان سواءً لها ان تتحرّک الی ایّ جهة اتّفقت، فینال الغرض بالحركة. ثمّ كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نفّاعة لما تحت و ان لم تكن الحركة فی اصلها لذلک جمعت بین الحركة، لما استدعی منها الحركة من الغرض، و بين جعلها على هيئة نفّاعة. و نحنُ نقول: لو جاز ان تتوخّی بهيئة الحركة، نفع السّافل لجاز ان تتوخّی بالحركة ذلک، ايضاً.

و كان لقائلٍ ان يقول: لمّا كان لها ان تتحرّک، و ان تسكن سواءٌ لديها الامران، مثل جهتی الحركتين، ثمّ كان ان تتحرّک انفع للسّافل اختارته، بل اذا كان الاصل هو انّها لا تعمل لاجل السّافل، بل انّما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلک.»

قال الشيخُ فی سائر كتبه: انّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول: انّ الاختلاف فی هذه الحركات و جهاتها، يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة الّتی تحت كُرة القمر، و كانوا سمعوه ايضاً و علموا بالقياس انّ حركات السّماويّات لا يجوزُ ان تكون لاجل شیء غير ذواتها و لا يجوزُ ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين، فقالوا:

انّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر و لكن للتّشبيه بالخيّر المحض و الشّوق اليه، و انّ اختلاف الحركات، كان ليختلف ما يكون من كلّ واحدٍ منها فی عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظمُ به بقاء الانواع كما انّ رجلاً خيّراً لو اراد ان يمضی فی حاجتِهِ، سمت موضوع و اعتراض له اليه طريقان احدهما يختصّ بوصوله الی المواضع الّذی فيه قضاء و طره، و الآخر يُضيف الی ذلک ايصال نفع الی مستحقّ. وجب من حكم خيريّتِهِ ان

الغرض، فانّ الغرض ليس بمطلق التّشبه، بل حصول التّشبهات الجزئية، و لعلّها لا يحصل الامن الحركة فی هذه الجهة بهذه السّرعة.

و الحاصلُ انّ كلام الشيخ نقض اجمالی، و جواب نقض اجمالی، يجبُ ان يكون بحيث، لا يرد على اصل الدليل، لكم المنع الذی اورده على النّقض واردٌ عليهم ايضاً، و انت تعرف انّ قوله: ليس مُراد الشيخ تجويزُ السّكون على الفلک، قولٌ ما قال به الامام، فهو زايدٌ لا دخل له فی الجواب، و كذا قوله: فالعلّة الدّاعية الی اسناد اصل الحركة، الی آخر لتمام الجواب دونه، م.

يقصد الطريق الثّاني و ان لم تكن حركته لاجل نفع غيره، بل لاجل نفع ذاته.

قالوا: و كذلک حركة كُلّ فلک، انّما هی ليبقى على كماله الاخير دائماً، لكنّ الحركة الى هذه الجهة و بهذه السّرعة لينفع غيره، فهذا تقرير هذا الوهم. ثمّ قال في ابطاله: فاوّل ما نقول لهؤلاء، انّه ان امكن ان يحدث للاجرام السّماويّة فی حركاتها قصدٌ ما لاجل شیءٍ معلول، و يكون ذلک القصد فی اختيار الجهة، فيُمكن ان يحدث ذلک و يعرض في نفس الحركة، حتّى يقول قائل: انّ السّكون، كان يتمّ لها به خيريّة تخصّها وا لحركة كانت لا تضرُّها في الوجود و ينفع غيرها و لم يكن احدهما اسهل عليها من الثّاني او اعسر، فاختارت الانفع. و ان كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتهالنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلومات، فهذا العلّة موجودةٌ في نفس قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع هذه العلّة، قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع قصد الحركة. و كذا الحال في قصد السّرعة و البُطء.

قال: و ذلک لانّ كلّ قصدٍ يكون من اجل مقصود، فهو انقصُ وجوداً من المقصود لانّ كل ما من اجل شیءٍ آخر، فهو اتمّ وجوداً من الآخر و لا يجوزُ ان يستفاد الوجود الاكمل من الشّیء الاخس، فهذا ما قاله الشيخ فی هذا الموضع و هو واضحٌ.

قال الفاضل الشارح:

المعارضةُ بالسّكون غير واردة، لانّ الحركة تستخرجُ الكمالات من القوّة الى الفعل، بخلاف السكون، فاذا كان المقصودُ هو استخراجها، كان حاصلاً بكلّ الحركات. فكان الكلّ، بالنسبة اليه على السّواء و لم يكن حاصلاً بالسّكون، فلاجرم لم تكن الحركة و السّكون بالنّسبة الى غرضه على السّواء.

اقول: ليس مُراد الشيخ تجويز السّكون على الفلک، مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول، بانّه يطلب التّشبّه، بل مُرادُه بيان ضعف ما تمسّک به القوم، من الفرق بين اصل الحركة و هيئتها بانّ التمّسک بمثل ذلک، فی جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن و ذلک على تقدير كون الحركة و السّكون بالنّسبة الى الفلک على السّواء، فالعلّةُ الدّاعية الى اسناد اصل الحركة الى التّشبّه، هی بعينها داعيةٌ الى اسناد هيئتها الى مثل ذلک.

قوله : «و اذا كان كذلک، وقع الاختلاف هيهُنا بسببٍ متقدّمٍ على ما يتبع الاختلاف

من النّفع، فاذن المُتشبّه بها امورٌ مختلفةٌ بالعدد.»

ای، اذا کان الفلک غیر متحرّک لاجل ما تحته، وقع الاختلاف بسبب متقدّم علی ما یتأخّر عن الاختلاف و هو نفعُ ما تحت الفلک، ثُمّ صرّح بالمقصود و هو کون المُتشبّه بها اموراً کثیرة.

قوله : «و ان جازَ ان یکون المُتشبّه به الاوّل واحداً، و لاجله تشابهت الحرَکات فی انّها دوریّة.»

هذه اشارةٌ الی ما مرّ ذکره، و هو قول الفیسلوف الاوّل انّ المُتشبّه به واحدٌ. فحملهُ الشیخ[1] علی انّ ذلک هو المُتشبّه به الابعد، یعنی العلّةُ الاولی.

و اعترض الفاضل الشارح علیه بانّ ذلک الواحد، ان کان مُتشبّهاً به من حیث هو ذلک الواحد، لزم تشابه الحرکات[2] و ان لم یکن متشبّهاً به، بل کان المُتشبّه به غیره او شیئاً مُرکّباً منه و من غیره، لم یکن هو متشبّهاً به، و ایضاً تعلیل الحرکة الدّوریّة بذلک انّما یجوز لو صحّ علی الافلاک غیرها، امّا اذا کان السّکون و الحرکة المُستقیمة ممتنعین علیها، کانت الحرکة الدّوریّة واجبةٌ لها لذواتها، فتعلیلها بکون المُتشبّه به واحداً باطل.

و الجوابُ عن الاوّل[3] انّ المُتشبّه به، علّة بوجه ما للحرکة و ان لم تکن علّة فاعلیّة لها. و العللُ، قد تکون بعیدة و قد تکون قریبة، فکذلک المُتشبّه به، و ایضاً کون المُتشبّه به القریب بحیث یمکن ان یتشبّه به لا یتصوّر الّا بعد وجوده المُستفاد من العلّة الاولی، فاذن لیس هو متشبّهاً به[4] الّا مع اعتبار العلّة الاولی و لا یبعد ان تکون استدارة الحرکة

---

۱ - قوله: «فحمله الشیخ» جمع بین قولی الفیلسوف الاوّل: انّ المُراد من قول الوحدة: انّ المُتشبه به البعید واحد، و من قول الکثرة: انّ المتشبّه به القریب کثیرٌ فلا تنافی بین القولین، م.

۲ - قوله: «لزم تشابه الحرکات»، قُلنا: لا نُسلّم و انّما یلزم لو کان متشبهاً به قریباً و هو ممنوعٌ، بل هو متشبّهٌ به بعید. سلّمنا ذلک، لکن نختارُ أنّ المُتشبّه به، هو مع غیره، م.

۳ - قوله: «و الجوابُ عن الاول»، تقریره انّا نختارُ أنّ ذلک الواحد، متشبّهٌ به، م.

۴ - قوله: «فلا یکون هو متشبّهاً به»، قُلنا: لا نُسلّم، فانّ المُراد بالتّشبّه به، ما له مدخل فی التّشبّه به. و المبدءُ الاوّل کذلک، لانّه علّةٌ وجود المُتشبّه به، فلهُ دخلٌ فی وجود ذلک، م.

المُشتركة فيها لاعتبار العلّة الاولى. و ما به تمتازُ كلّ حركة عن غيرها، لاعتبار ذلك المعلول الّذى هو موجودٌ خاصّ.

و الجوابُ عن الثانى، انّ الحركة يمتنعُ ان تكون لشىء واجبة لذاته، لانّ المُتصرّم لا يجبُ لامرٍ ثابت، فاذن هى الافلاک ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شىء آخر هو التشبّه. و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شىءٍ آخر، لاب حسب ذات الفلک، فان تكون استدارتُها الّتى هى هيئةٌ تابعةٌ لها بسبب شىءٍ آخر اولى.

* زيادةُ تبصرة *

«الآن ليس لک ان تكلّف نفسک اصابة كنه هذا التّشبّه: بعد ان تعرفه بالجملة. فانّ قوى البشر وهمُ فى عالم الغُربة، قاصرةٌ عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا و جوّز انّه اذا كان المحرّک يُريدُ تشبّهاً ينالُ منه على التّجدّد أمراً ان يعرض منه فى بدنِهِ انفعال يليقُ بذلک التّشبّه من طلب الدّوام، كما يعرض فى بدنک من انفعالات تتبعُ انفعال نفسک. و انت اذا طلبت الحقّ بالمُجاهدة فيه، فرُبما لاح لک سرٌّ واضح خفّى.

فاجتهد و اعلم، انّه كيف يُمكن ذلک، و انّها تكون هيئة تشبه الخيالات، لا عقليّةً صرفةً و ان كانت خيالات عن عقليّة صرفة، بحسب استعداد تلک القُوى الجسمانيّة. و انت عند تلويح المعقولات فى نفسک، تصيب محاكاة لها من خيالک بحسب استعدادک و رُبما تأدّت الى حركات من بدنک، ثمّ ان اشتهيت ضرباً آخر من البيان مُناسباً لما كنّا فيه فاسمع.»

قد تبيّن ممّامرّ، انّ محرّک الفلک، انّما يخرُجُ بتحريكه ايّاه اوضاعه من القوّة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به. و الاوضاع الخارجة الى الفعل، و ان كانت كمالاتٌ ما، لكنّها تكون كمالاتٌ بالقياس الى الجسم، لابالقياس الى محرّكه. فالكمالُ اللائق بالمحرّک، هو تشبّهه بمبدئه فى صيرورته بريئاً من القوّة، لكن الكمال و التشبّه، امران لمحرّک كلّ فلک بالتّحريک يقعُ عليه باعتباره مقيساً الى المحرّک اسم الكمال، و باعتباره مقيساً الى المبدء الفارق اسمُ التشبّه.

و الشيخُ ذكر فى هذا الفصل: انّک بعد ان عرفت وجودُ تلک الاشياء بالاجمال، فليس لک انّ تكلّف نفسک تصوّر ماهيّاتها المُختلفة بالتّفصيل، فانّ القُوى البشريّة الممنوّة

بالشّواغل البدنیّة، قاصرةً عن تصوّر ماهیّة ما هو اقرب الیها منها مثلاً کماهیّات کثیرة من کمالات النّفس الحیوانیّة بالتّفصیل، فکیف هذا؟ ثمّ اشار الی ذلک، بما یزید الاستبصار فی تصوّر کیفیّة صدور التّحریک عن الشّیء المتصوّر[۱] بصورةٍ عقلیّة، و اورد لذلک مثلاً واضحاً و هو انّ القوّة الخیالیّة فی الانسان الّتی هی المبدءُ الاوّل، لتحریک بدنه لا تتعطّل عند امعان نفسه النّاطقة فی افکارها العقلیّه، بل یتمثّل فیها صور خیالیّة، تحاکی تلک الافکار نوعاً ما من المحاکاة. و کثیراً ما یعرُضُ للبدن، من تلک الصّور انفعالات تابعةٌ لانفعال النّفس، کاضطراب بغتةً او دهشةً ا سکونٌ او غیرُ ذلک؟ فمشاهدة هذه الامور، دالّةٌ علی جواز ان یعرض لجرم الفلک انفعال مستمرٌّ تابعٌ لانفعال، یحصل فی صورته، و یجری مجری خیالاتنا فی انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر کمالاتٍ مبدئُهُ المفارق الحاصلة له بالفعل.

و هذا یقتضی کون نفس الفلک مجرّدة عاقلة بذاتها، محرّکة للفلک بتوّسط صورة حیوانیّة، منبعثه عنها، منبطعة فی الفلک، کنفوسنا النّاطقة بعینها، فاشار الشیخ الی ذلک بقوله: «و انت اذا طلبت الحقّ بالمجاهدة»، ای: بالجهد فی التّأمّل و الارتیاض بالفکر لا بالتّقلید عن جمهور المشّائین، «فرُبما لاح لک سرٌّ»، هو تجرّد النّفس الفلکیّة «واضحٌ»، بعد ما اطّلعت علی احوال نفسک «خفّی»، قبل ان تعتبر احوال النّفس الفلکیّة، «فاجتهد» و باقی الفصل واضحٌ.

و هیهنا، قد تَمَّ کلامه فی غایات افعال النّفوس الفلکیّة، لکن لمّا کان ذلک مشتملاً علی اثبات عقولٍ فعّالةٍ هی مبادی تلک الغایات، اکّدَ اثبات العقول، بضربٍ آخر من

۱-قوله«فی تصورکیفیة صدورالتحریک عن الشیءالمتصور»أی کیف یعقل أن الشیءبسبب أنه یتصورشیئاویدرک کمالایحرک شیئاًآخر.والمثال أن النفس الانسانیةربمایتعقل اموراًوینتقش فی قوةالخیال صوراًلهاعلی سبیل المحاکاةلعلاقةلهابالنفس فیسری الانفعال الی البدن ویعرض له حرکةودهشة.فکماان حدوث الانفعال فی أنفسنایوجب حدوث الانفعال فی قوةالخیال وهویوجب حدوث حرکةالبدن فلایبعدان یکون استمرارانفعال نفس الفلک موجباًلاستمرارانفعال خیال الفلک وهویستتبع دوام حرکةالفلک.م

البيان و ذلک هو وجه مناسبة ما يأتی من الكلام لما قبله.

* تنبيهٌ *

«القوّةُ قد تكون على اعمالٍ مُتناهية[١] مثل تحريکُ القوّة الّتی فی المدرة، و قد

---

١ - قوله: «القوّة قد يكون على اعمال غير مُتناهية»، النهاية و اللانهاية، يعرضان لكمّ بالذات. و ماليس بكمّ بالذّات بسبب كميّة. و القوى ليست بكميّات و نهاياتها و لا نهاياتها بحسب كمية آثارها، امّا الانفصالية و هی عددُ آثارها، و امّا الاتّصالية و هی زمانها، و لا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدّة و امّا نهايتها و لا نهايتها، بحسب زمان حركاتها، فلمّا كان الزّمان مقداراً كما يمكن ان يفرض اللانهاية له فی جانب الازدياد، يُمكن ان يفرض فی جانب الانتقاص، فهُما امّا فی جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المُدّة، و امّا فی جانب الانتقاص، فهو الاختلاف بحسب الشّدة. و لمّا استحال وجود القوّة الغير المُتناهية بحسب الشّدة، لانّ حركتها حينئذٍ امّا ان تقع فی آن و هو محالٌ لاستحالة وقوع الحركة فی الآن، و امّا ان تقع فی زمانٍ فيكون حركتها فی نصف ذلک الزّمان اشدّ، فلا يكون القوّة المفروضة غير متناهيةٍ فی الشّدة هذا خلفٌ.

و لم يعتبر الشّيخ اللانهاية بحسب الشّدة، بل اقتصر على ذكر التّناهی و اللاتناهی بحسب العدّة والمدّة، امّا مثال التّناهی، فحركة المدرة، فانّها مُتناهيةٌ بحسب المدّة، و هو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لانّ حركتها واحدة و اقلّ مراتب العدد، الوحدة و امّا مثال اللاتناهی، فحركةُ الفلک فانّها غيرُ متناهية بحسب المدّة و هو ظاهرٌ، و بحسب العدّة لانّ للفلک ادوارٌ غيرُ متناهيةٍ و كُلّ دورة حركة، فحركة الفلک، تشتملُ على حركات غير متناهية. و فيه نظرٌ، لانّ انقسام حركة الفلک، بحسب الفرض. و امّا فی الواقع، فهی متّصلةٌ واحدةٌ من الازل الى الابد و الانقسامُ الفرضی، لو كفی لم يكن حركة المدرة مُتناهية.

و امّا الشارحُ فقد قسّم النّهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسامٍ، فانّهما يلحقان الكمّ لذاته، او ما له كمية كالجسم، او لشیءٍ يتعلّقُ به كميّة كالقوى، فانّها يتعلّقُ بها شیءٌ له كمية و هو عملها. و اشار بقوله: منها ما يعرضُ للكمّ المتّصل، الى القسم الاوّل، فان النّهاية و اللانهاية اذا عرضتا للكمّ بالذّات، فامّا ان يكون عروضهما للكمّ المُتّصل فهُما نهاية المقدار و لا نهاية، و امّا ان يكون عروضهما للكمّ المُنفصل فهُما نهاية العدد و لا نهايته. و المقدور، كما يُمكن ان يزداد الى غير النّهاية،

تکون علی اعمال غیرُ متناهیة، مثلُ تحریک القوّة الّتی للسّماء، ثمّ تسمّی الاولی متناهیة و الأُخری غیرُ متناهیة و ان کانا قد یُقالان لغیر هذین المعنیین.»

النّهایة و اللانهایة، من الاعراض الذّاتیة الّتی تلحق الکمّ لذاته، و یلحق کلّ ما له او لشیءٍ یتعلّقُ به کمیّة بسبب تلک الکمیّة.

فمنها، ما یعرُضُ للکمّ المُتصّل و هو تناهی المقدار و لا تناهیة، و منها، ما یعرُض للکمّ المُنفصل و هو تناهی العدد و لا تناهیه. و المقدارُ نفسه، کما یمکن فرض لا نهایته فی الازدیاد لا نهایة المقادیر، اعنی تزاید الاتّصال، فقد یُمکن فرض لا نهایة فی الانتقاص لا نهایة الاعداد، اعنی مراتب الانفصال.

و الشّیءُ الّذی له مقدار کالجسم، او عدد کالعلل، ففرضُ النّهایة و اللانهایة فیه ظاهرٌ امّا الشیء الّذی یتعلّقُ به شیء ذو مقدار، او عدد کالقُوی الّتی یصدُرُ عنها عمل متصّل فی زمان او اعمال متوالیة لها عدد، ففرض النّهایة و اللانهایة فیه یکون بحسب مقدار ذلک العمل، او عدد تلک الاعمال، و الّذی بحسب المقدار، یکون امّا مع فرض وحدة العمل لاتّصال[1] زمانه، او مع فرض الاتّصال فی العمل نفسه، لا من حیث یعتبر وحدته او کثرته.

فیکون لا نهایته لا نهایة المقدار لاتّصاله، یُمکن ان ینقص الی غیر النّهایة، لانّه قابلٌ للانقسام و الانفصال دائماً، لکنّه عند انفصال الاجزاء، یکون کما منفصلاً، فیکون لا نهایة، لا نهایة العدد.

و قوله: و الشّیءُ الذی له مقدار، اشارةً الی القسم الثّانی من الاقسام الثّلاثة، و الی الثّالث اشار بقوله: و امّا الشّیء الّذی یتعلّقُ به شیءٌ ذو مقدار، ففرض النّهایة و اللانهایة فی القوی، امّا بحسب مقدار عملها، او بحسب عدد اعمالها. فان کان بحسب عددِ اعمالها، فان کان اعمالها غیرُ متناهیة، فالقوّة غیر متناهیة، و ان کانت متناهیة، فمُتناهیة، و ان کانت اکثر، کانت اقوی، و ان کانت بحسب مقدار العمل، فامّا ان یعتبرَ فیه وحدةُ العمل، او یکون عمل واحد، یقع فی ازمنةٍ مختلفةٍ، فان وقع ذلک العمل فی الزّمان الذّی فی غایة القصر بل فی الان، فالقوّة غیر متناهیة، و الّا فمُتناهیةٌ. و کلّما کان الزّمان اقصر، کانت القوّة اقوی،

و فیه نظرٌ لانّا لو فرضنا حرکة قوة مئة ذِراع فی عشر ساعات، و حرکةقوة أُخری مأتی ذارع فی ساعتین، یلزمُ علی ما ذکره انّ القوّة الاولی، یکون اقوی، و لیس کذلک، و الحقّ فی التّقسم ما ذکرنا، م.

[1] - «و اتّصال»، خ.

فالقُوى بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة اصناف: الاوّل، قوىً يفرُضُ صدور عمل واحدٍ منها فى ازمنةٍ مختلفة، كرماةٍ تقطعُ سهامهم مسافة محدودة فى ازمنه مختلفة. و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر. و يجبُ من ذلک ان يقع عمل غير المُتناهية لا فى زمان.

الثّانى، قُوىً يفرُض صدور عملٍ ما، منها على الاتّصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلفُ ازمنه حركات سهامهم فى الهواء و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر اقوى من الّتى زمانها اقلّ و يجبُ من ذلک ان يقع عمل غير المُتناهية فى زمانٍ غيرُ متناه.

و الثّالث، قوىً يفرضُ صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة تكون الّتى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من الّتى يصدُرُ عنها عدد اقلّ. و يجبُ من ذلک، ان يكون لعمل غير المُتناهية عدد متناه، فالاختلاف الاوّل بالشدّة، و الثّانى بالمدّة، و الثّالثُ بالعدّة.

و اذا تقرّر ذلک، فنقول: نبّه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتّصاف القُوى بالنّهاية و اللانهاية على الاجمال. و كان مُرادُه ما يختلفُ فى النّهاية و اللانهاية بحسب المدّة، او العدّة فقط و لذلک تمثّل بالمدّرة الّتى تتحرّک حركة متناهية بحسبهما، و بالسّماء الّتى تتحرّکُ حركة غير متناهية بحسبهما. و ذكر انّ المُتناهى و غير المُتناهى، يُقالان للقُوى باحد هذين الاعتبارين، مع انّهما قد يُقالان لغير المعنيين، يعنى يُقالان للكم و لما هو ذوكم.

* اشارةٌ *

«الحركاتُ الّتى تفعل حدوداً[١] و نقطاً هى الّتى يقع بها الوصل و البلوغ عن محرّک

---

١ - قوله: «و الحركاتُ الّتى تفعل حدودا»، الغرضُ بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان، ليست الّا المُستديرة و ذلک مبنىٌ على مقدّمتين: احديهما، انّ الزّمان مقدار الحركة، و الثّانية ان للزّمان لا بدايةَ له و لا نهاية له. و قد سلف بيانهما، فتكون الحركة الحافظة للزّمان، حركةٌ لا بداية و لا نهاية لها. فتلک الحركة امّا حركةٌ واحدةٌ مستديرة، او حركةٌ واحدةٌ مستقيمة، او حركات مختلفة، فهذه اقسامٌ ثلاثة. و القسمان الاخيران باطلان، فتعيّن الاول. امّا انّه لا يجوزُ ان يكون الحركة الحافظة مُستقيمة، فلانّ كُلّ حركة مُستقيمة مُنتهيةٌ الى السّكون، اذ المتحرّک بالاستقامة امّا ان

يذهب على استقامة الى غير النّهاية و هو محالٌ و الّا لزم وجود أبعاد غير متناهية. و اما ان يرجع او ينعطف فحينئذٍ تفعل تلک الحرکة حداً معيّناً و نقطة هى نهاية الذّهاب، و بداية الرّجوع و الانعطاف. فيكون حركات مختلفة، لا حركة واحدة، و قد فرضته حركة واحدة، هذا خلفٌ.

و فيه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم أنّ الحركة لو انعطفت، لانطفت عن الذّاهبة. لم لا يجوزُ ان يكون الحركة الذّاهبة و المُنعطفة واحدة على الاتّصال، فانّا اذا توجّهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف، فنحن نعلم بالضّرورة انّا اذا وصلنا الى زاويةِ الانعطاف، لم ينقطع حركتُنا، بل استمرّ على اتّصالها و امّا انّها يمتنعُ ان يكون الحافظة للزّمان حركات مختلفة، فلامتناع اتّصال الحركات المُختلفة من غير تخلّل السّكنات.

و الحجّة المشهورة فيه، انّ الحركات المُختلفة لها حدودٌ فى المسافة، فالمتحرّک الى حدٍّ من تلک الحدود، انّما يكون واصلاً اليه فى آن، لانّ الوصول آنيٌّ، فانّه لو وقع فى الزّمان، ففى نصفه امّا ان يحصل الوصول او لا، فان لم يحصل، لم يكن ما فرضناه زمان الوصول، و ان حصل، لم يكن حصوله فى ذلک الزمان، بل فى نصفه. ثمّ اذا جاوز ذلک الحدّ، صار مُبايناً او مُفارقاً له. و المُباينة و المُفارقة، يحصلان فى آن فلا يخلو امّا ان يكون آن الوصول، عين آن المُفارقة و هو محالٌ. و الّا لزم ان يكون واصلاً مُفارقاً فى آنٍ واحد، او غيره. فامّا ان يتخلّل بين الانين زمان او لا. فان لم يتخلّل، يلزم تتالى الآنات و هو محالٌ، فانه لو اجتمع آنان، يحصل امتداد و الامتدادُ الزّمانى ينطبق على الحركة و المسافة، فيلزمُ وجود الجُزء الّذى لا يتجزىء، و ان يتخلّل بينهما زمان فهو زمانُ السّكون، لانّ المتحرّک فى ذلک الزّمان، لم يتحرّک الى ذلک الحدّ، اذ التّقديرُ انّه وصل اليه، و لا عنه لانّه ما ابتدء بالمُراجعة و المُفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة فى المسافة، حتّى يقال: المتحرّک الى كل حدٍّ يفرض فى المسافة، انّما يكون واصلاً اليه فى آن، الى آخر الدّليل.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ المُتحرّک وصل الى الحدّ المفروض، فانّ الحدّ المفروض معدومٌ فى الواقع و الوصول الى المعدوم محالٌ، فضلاً عن الوصول فى آن.

ـ قلتُ: لا معنى للوصول الى الحدّ المفروض، الّا الحصول فى حيّز، بحيث اذا فرض ذلک الحدّ موجوداً كان الحصول فى ذلک الحيّز عنده. و الوصول بهذا المعنى ضرورىٌ و النّقضُ به لازمٌ. و انّما قيّد الحدود بالمفروضة، لانّه لو نوقض بالمسافة الّتى يكون فيها حدود بالفعل، فرُبما يلزم السّكنات فى مثل تلک المسافة، كما اورد الشيخ نقضين:

موصل يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل. فانّ الايصال، ليس مثل المُفارقة و الحركة و غير ذلک، ممّا لا يقع فى آن. ثمّ انّهُ يزول عنه كونه موصلاً فـى جـميع زمـان مـفارقة المُتحرّک للحدّ و يكون صيرورته غير موصل دفعةً و ان بقى زماناً لاككون الشّىء مفارقاً و متحرّكاً. و الآن الّذى يصيرُ فيه غير موصل دفعةً، غيرُ الآن الّذى صار فيه موصلاً دفعة. و بينهما زمان كان فيه موصلاً و هو زمان السّكون لا محالة.»

يريدُ بيان امتناع اتّصال الحركات المُختلفة بـعضهابعض، مـن غـير ان يـقع بـينها سكونات ليبيّن به انّ الحركة الّتى هى علّة الزّمان وضعيّةٌ دوريّة.

و اعلم انّ القُدماء، اختلفوا في هذه المسئلة، فذهب المعلّم الاوّل و اصحابه الى اثبات هذا السّكون و ذهب افلاطون و من تبعهُ الى نفيه. و لكلّ واحدٍ مـن الفـريقين حـججٌ و مُناقضات.

و الحُجّة المشهورة لمثبتيه، انّ المتحرّک الى حدّ ما بالفعل، انّما يصيرُ واصلاً اليه فى آن، ثمّ انّه اذا تحرّک عنه فلا محالة يصيرُ مُفارقاً، او مُبايناً له، بعد ان كان واصلاً اليه ايضاً فى آن، و لا يُمكن اتّحاد الآنين، لانّ ذلک يقتضى كون ذلک المُتحرّک فيه واصلاً مُبايناً معا. فاذن، هما مُتغايران و لا يُمكن تتالى آنين من غيرِ تخلّل زمان بينهما لما مرّ فى ابطال القول بالاجزاء الّتى لا تتجزّء. فاذن، بينُهُما زمان و المتحرّک المذكور، لا يُمكن ان يكون فى ذلک الزّمان متحرّكاً، لانّه ليس بمتحرّک الى ذلک الحدّ، و لا عنه، فاذن هو ساكن.

و هذه الحجّة ضعيفةٌ، لانّها بعينها قائمةٌ فى الحدود المفروضة فى المسافات المُتّصلة

الاول، انّا اذا ركبنا كُرة على دولاب دائم الحركة، و فرض فوقها سطح بسيطٌ، بحيث يلقاها عند الصّعود و الكُرة تصيرُ مماسة لذلک السّطح، ثمّ يصيرُ لا مُماسة فيلزم ان يكون بين الآنين سكون

الثّانى، انّ المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل، بان كان بعضُها اسود و بعضها ابيض، او كان اجزائُها منضود على التماس يلزم الوقوفات عند تلک الحدود، و حاصلُ جواب الشيخ، التزام السّكون فيها.

و اورد الامام النّقض بمُماسة كُلّ كوكب، لنقطةٍ معينةٍ من الفلک المحيط بفلكه كما اذا كان فى التّدوير على اوج حامله، او فى حضيض التّدوير و حضيض حامله، و بوصل الكوكب الى الاوج و الحضيض و مسامتها لنقطة الاعتدالى. و هذه النّقوص ايضاً بحدودٍ مفروضة، م.

الّتى تقطعها حركة واحدة. و قد ابطلها الشيخ فى «الشفاء»[١]، بان قال: مُباينة المتحرّک

١ - قوله: «و قد ابطلها الشيخ فى «الشفاء»، لمّا كانت المُفارقة و المُباينة، هى حركة الرّجوع، فهيهُنا آنان؛ آنٌ يقع فيها ابتداء الرّجوع، و آنٌ يصدق على المتحرّک الرّاجع انّه مفارقٌ مباين. فلا شکّ انّه يصدُقُ عليه فى كُلِّ آن، يفرض فى زمان الرّجوع انّه متحرّک مفارق. فان ارادوا بآنِ المُباينة هو الاوّل، فلا نسلّم المُغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عينُ آنِ الوصول الّذى هو انتهاء الذّهاب، حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين، اعنى؛ زمان الذّهاب و زمان الرّجوع.

فانّ نسبة الآن الى الزّمان، نسبة النّقطة الى الخطّ و كما انّ النّقطة عارضةٌ للخط، كذلک الآن عارضٌ للزّمان و كما انّ النّقطة يُمكن ان يكون فصلاً مُشتركاً بين خطّين، اى تكون بداية لخط و نهاية لآخر، كذلک الآن، يُمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين الزّمانين. و ان ارادوا بآن المُباينة هو الثّانى، فلا نُسلّم ان يكون الزّمان المُتخلّل بين آن الوصول و هذا الآن زمان السّكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرّجوع، فانّ كل آنٍ يفرض من آنات حركة الرّجوع، يتخلّل بينه و بين آن ابتداء الرّجوع بعض حركة الرجوع.

و وجه الامام، الحجّة بالوصول و اللاوصول، بانّ الحركة الواصلة الى حدٍّ معيّن فالقوّة المحرّكة اليه موجودةٌ حال الوصول، لاستحالةِ الوصول من غيرِ علة، و الوصول آنى لا كالحركة، فانّها لا تقع فى الآن. و اذا زال الاتّصال عن القوّة المحرّكة، يكون زوال الوصول فى آنٍ آخر و بين الآنين زمان السّكون.

و لا شکّ انّ الاعتراضَ واردٌ عليه ايضاً لجواز ان يكون الوصول فى آنٍ هو طرف الزّمان الذّى يحصل اللاوصول فى كُلّه. و قد صرّح به الشيخ حيثُ قال: و كذلک ان اوردوا بدل لفظ المُباينة اللامُماسة اذ لا فرق بين الوصول و المُماسة و اللاوصول و اللامماسة. و كان نقل هذا الكلام من الشارح، انّما هو للتّنبيه على تزئيف توجيه الامام على انّه حمل المحرّک الموصل على القوّة المحرّكة و حينئذٍ يكون التّعرض له و لوجوده فى آنِ الوصول، مستدركاً فى الاستدلال، اذ يكفى ان يقال: الحركةُ الواصلة الى حدٍ يكون وصولها الى ذلک الحدّ آنىٌ و زوال الوصول عنه فى آخر. و امّا آن الوصول عن القوّة، فلا دخل له فى الدّلالة.

ثمّ انّ الشّارح قرّر الحجّة بميلين، كما صرّح الشيخ فى «الشفاء» و «النجاة» و تقريرها: انّ الحركة الموصلة الى حدّ، انّمايصدُرُ عن علة موجودة و تلک العلّة لها اعتباران: احدهما، كونها مُزيلة للمتحرّک عن حدٍّ ما مقرّبة له، الى الحدّ الّذى يتوجّهُ الآخر. و ليس بهذا الاعتبار ميلاً اذ لا

معنى للميل و الميلان الّا الانصراف عن حدٍّ و التّوجه الى آخر.

و ثانيهما، كونها موصلةً الى الحدّ الّذى يتوجّهُ اليه. و من البيّن المكشوف، انّ معنى الاتّصال الى الحدّ غير التّقريب. و بهذا الاعتبار، يُسمّى ميلاً و ان كان الموضوع واحداً، فتلك العلّة موجودةٌ بهذا الاعتبار فى آنِ الوصول، لانّه علّة الوصول. و العلّة باقيةٌ مع بقاء المعلول. فاذا انصرف عن ذلك الحدّ، فلابُدّ من وجود ميلٍ آخر، لانّ حركة الذّهاب و حركة الرّجوع مُختلفان و يستحيلُ حصول الحركتين المُختلفين عن ميل واحد. و هذا الميل يوجدُ فى آن آخر و الّا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد، و انّه محالٌ. و بينهما زمانُ السّكون، لانتفاء الميل، لانّه لو وجد لكان امّا مقرّباً الى ذلك الحدّ فلا يكون واصلاً اليه و قد فرضنا الوصول اليه، هذا خلفٌ. و امّا ان يكون مُبعداً عنه، فيكون زايل الوصول و هو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن انّه لا ميل له فلا حركة. و النّظر فى هذا التّوجيه من وجوه:

ـ احدها، انّ فى قوله: الحركةُ الموصلة انّما تصدُرُ عن علة، مساهلةٌ لانّ الميل آلةٌ للطّبيعة كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟ و قال: الحركةُ الموصلة، انّما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلّة اعتباران، لتخلّص عن الاشكال.

ـ ثانيها، انّه يكفى فى الاستدلال ان يُقال: وصول الجسم المتحرّك الى حدّ، انّما هو بسبب الميل المتحرّك، فلابُدّ ان يكون موجوداً فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبّب بدون السّبب. و القول بانّ له اعتبارين، يسمّى باحدهما ميلاً و لا يسمّى بالآخر، مستدركٌ لا دخل له فى الاستدلال. و يمكن ان يقال: انّه جوابُ سؤال و هو انّ الميل انّما ينبعثُ عن القوّة المُتحرّكة لاجل الحركة، فاذا انعدمت الحركة، فينعدم الميل، فكيف يوجدُ فى حال الوصول.

فاجاب بان الميل من شأنه، انّه مزيلٌ للجسم، عن حدٍّ موصلٍ الى حدٍ آخر، فاذا وصل الجسم، زال عنه الازالة و بقى الاتّصال الى الحدّ، فهو ينعدمُ فى حال الوصول من حيث الازالة موجودةٌ من حيث الاتّصال.

ـ و ثالثها، انّه لا حاجة فى الدّليل الى التّعرض للميل الاوّل، اذ يكفى ان يُقال: تحرّك الجسم الى حدّ، فوصوله الى ذلك الحدّ آنىّ، ثمّ اذا تحرّك عن ذلك الحدّ، فقد زال وصوله و انّما يكون زوال وصوله و حركته عن ميل حادث و حدوثه ليس فى جميع زمان اللاوصول، و آنُ الوصول، و آن اللاوصول، و بينهُما زمان السكون.

و الجوابُ: ان ما قرّرهُ الشيخ، مبناهُ على امتناعِ اجتماع ميلين، فلابُدّ من التّعرض للميل الاوّل. و

للحدّ الّتی هی حرکته عنه، انّما یقعُ فی زمان کالحرکة. فان عنوا بآن المُباینة طرف زمان

امّا ما ذکرتُم، فهو دلیلٌ آخر فی الدّلالة و تعیین الطّریق غیرُ لازم.

ـ و رابعها، انّ هذه الدّلالة، یتمّ بدون المقدّمة القائلة بانّ المیل آنیٌ، لیس کالحرکة.

فنقول: هذا فی الحقیقة لیس مقدّمةً فی الدّلیل، بل جوابُ سؤال مقدّر، عسی ان یقال: المیل لا خفاء فی انّه مستمرٌ و یبقی زماناً کالحرکة، فلم لا یجوزُ ان یکون المیل زمانیاً کالحرکة؟

اجاب بانّه لیس کالحرکة، فانّهما و ان وقعا فی الزّمان الّا انّ المیل، یوجدُ فی الآن و یستمرّ، و الحرکةُ لا تقع الّا فی الزّمان.

ـ و خامسها، ان اردتُّم بقولکم: المیلُ علّة الوصول، انّه علةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ و ان اردتّم انّه علّة معدّةٌ للوصول، فمسلّمٌ و لکن لا یلزمُ وجوده فی آنِ الوصول، لعدم اجتماع العلّة المُعدّة مع المعلول.

ـ و سادسها، انّه اذا وصل المتحرّک الی حدٍّ یتوجّهُ الیه، فلو وجب بقاء المیل الموصل فی ذلک الحدّ، لزم ان یکون الجسم، اذا تحرّک الی حیّزه الطّبیعی، یبقی المیل الموصل فیه ما دام فی حیّزه، لکنّهم صرّحوا بخلافه. و یُمکنُ ان یجاب عنه بان الحجر اذا تحرّک من الهواء الی حیّزه الطّبیعی، فلا شکّ فی بقاء ثقله و لکن ثقله مادام فی الهواء، کان مُزیلاً مقرّباً و بهذا الاعتبار، هو میل، فاذا وصل الی حیّزِهِ کان ثقله موصلاً و یبقی مادام فی حیّزه الطّبیعی، و الّذی زال، هو المیل من حیث انّه میل.

ـ و سابعها، انّ الثّابت امتناع اجتماع المیلین و امّا امتناع اجتماع المحرّک الموصل و المیل الثّانی، فممنوعٌ و ذلک لانّ امتناع اجتماع المیلین، لانّ احدهُما مقرّبٌ الی حد، و الآخر مبعدٌ عنه. و هذا لا یتأتی فی المحرّک الموصل. و جوابه: انّ من البیّن امتناع ان یکون جسم فیه بالفعل الاتّصال الی حدّ، و فیه بالفعل التّنحی عنه.

و ثامنها، انّ الحجر اذا تحرّک فی الهواء قسراً و ضربنا یدنا فی اثناء حرکته علیه، حتّی انزلناه، فلا شکّ انّ یدنا تحرّک بالمُشایعةف ی جهة النّزول. فلو سکن الحجر، وجب سکون یدنا ایضاً، لکن حرکة الید معلومةٌ قطعاً.

ـ و تاسعها، انّ الحرکة لمّا انحصرت فی الطّبیعة و القسریّة و الارادیّة، کذلک السّکون الّذی هو مُقابلها، منحصرٌ فی الاقسام الثّلاثة. فلو سکن الحجر المقسور فی الهواء، کان سکونه امّاطبیعاً، او ارادیاً و هو ظاهرُ الاستحالة التّخلخلیّة، م.

المُباينة، فليس يمتنعُ ان يكون ذلک الآن، هو بعينه آن الوصول، لانّه طرفٌ للحركة عن ذلک الحدّ و طرف الحركة يجوزُ ان يكون شيئاً ليس فيه حركة، و ان عنوا به آناً يصدُقُ فيه الحكم، على المتحرّک بانّه مُباينٌ فهو آن مغايرٌ لذلک الآن و يكون بين الآنين زمان، و لكن لا يكون المُتحرّک المذكور ساكناً فی ذلک الزّمان، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور و بين الموضع المُباين لذلک الحدّ.

قال: و كذلک ان اوردوا بدل لفظة «المباينة» لا مُماسّة، فانّه يجوزُ ان يكون طرف زمان اللاممانسّة مماسّة.

ثمّ اقام الحجّة على ذلک بانّ الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور، انّما تصدُرُ عن علّة موجودةٍ تسمّى باعتبار كونها مُزيلة للمتحرّک عن حدٍّ ما، مقرّبة الى حدّ آخر ميلاً. و تلک العلّة، هی علّة وصول المتحرّک الى الحدّ المذكور، لكن لا تُسمّى باعتبار الايصال ميلاً، فاذن هی موجودةٌ فی آن الوصول. و الميل من الامور الّتی توجدُ فی آن، و ليس من الامور الّتی لا توجدُ الّا فی زمان كالحركة.

و امّا المُباينة، فلا تحدث الّا بعد وجود ميل ثانٍ يحدث ايضاً فی آن و يبقى زماناً ما، فلا يكون الآن الّذی حدث فيه الميل الثّانی هو آن الوصول، لامتناع اجتماع الميلين المُختلفين فی جسمٍ واحدٍ كما مرّ. فاذن، بين الآنين زمان يكون المتحرّک فيه عديمُ الميل و بسبب عدم الميل، يكون ساكناً.

و بعد تقرير هذه المقدّمات، نعودُ الى تقرير المتن، فنقول: الشيخُ عبّر عن الحركات المُختلفة بالّتی تفعل حدوداً و نقطاً، و الحدُّ اعمُّ من النّقطة[1]، فانّ كلّ نقطة حدّ و لا ينعكس. و جميع الحركات المختلفة، تفعل حدوداً مثلاً الحركة فی الكيف، اذا كانت متوجّهة الى غايةٍ ما، ثمّ راجعة عنها. فانّها انّما تنتهی الى حدٍّ ما، ثمّ يرجع عنه، فهی قد

---

١ - قوله: «و الحدُّ اعمُّ من النّقطة»، لمّا كان الدّعوى و هی انّ الحركات المُختلفة يمتنع ان تتّصل من غيرتخلّل سكون غاية يتناولُ انواع الحركات، سواءٌ كان فی اين، او كمّ، او كيف، او وضع، كان الاولى ان يعبّر عن الحركات المُختلفة بالّتی تفعل حدوداً، لانّ كل حركة من الحركات، يتوجّهُ الى غاية فهی منتهی الى الغاية فهی فاعلة حداً، لكن ضمّ الشيخ النّقطة الى الحدود، لانّ البيان فی الحركة الاينيّة اسهل. و لذلک خصّص الدّعوى بعد ما عمّها، م.

فعل ذلک الحدّ.

و انّما اورد النّقطة بعد ذكرالحدود، لانّ البيان فى الحركات الاينيّة المُختلفة الّتى تفعل مقطاهى نقط زوايا الانعطاف، او الرّجوع يكون اسهل و اوضح و انّما وصف تلک الحركات بانّها هى الّتى يقعُ بها الوصول[1] و البلوغ، لانّ الحركة المُتوجّهة الى حدٍّ ما، انّما

---

۱ - قوله: «و انّما وصف تلک الحركات، بانّها هى الّتى يقع بها الوصول»، هذا ليس بوصف للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: انّما حمل على الحركات، كان اظهر. و انّما حملهُ عليها لانّ الحركات الفاصلة للحدود، هى الحركات المُنتهية المُنقطعة. و الحركات المُنقطعة و الحركات المُنتهية المُنقطعة واصلةٌ الى حدود من المسافة بالضرورة، اى يقع بها وصول الجسم الى حدودِ المسافة. و اليه اشار بقوله: لانّ الحركة المتوجّهة الى حدّ، انّما ينقطع بالوصول اليه. و فيه مساهلةٌ لانّ الحركة رُبما يتوجّه الى حدّ و يثبت دون ذلک الحدّ، نعم انقطاع الحركة لا يكون الّا بالوصول الى حدٍ من حدود المسافة و ان لم يكن هو الحدّ الذى توجّهت اليه الحركة و هذا ليس بيان فايدة تلک المقدمة فى الاستدلال، بل بيان صدقها. و الفائدة انّه لو اقتصر على انتهاء الحركات، فيُقال: الحركةُ اذا انتهيت يكون انتهائها فى آن، ثمّ اذا ابتدئت حركة اُخرى يكون ابتدائها فى آن آخر و بين آنين زمان، لم يتمّ لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الاُخرى هو انتهاء الحركة الاولى، فلابُدّ من الدّلالة على تغايرهما. فقد بان لک انّ المُراد بالحدود فى قوله: هى الّتى تفعل حدوداً، حدودُ الحركة و هى نهاياتها و انقطاعاتها، كما صرّح به الشيخ فى «الشّفاء». و هى قوله: هى الّتى يقعُ بها الوصول، اى وصول الجسم المتحرّک الى الحدود، اى حدود المسافة، و ذلک ظاهرٌ.

و امّا قوله: فالحركة الّتى يقع بها وصول بالفعل، فهى منقطعةٌ منتهية. فهو عكس المقدّمة المذكورة، اى الحركة الواصلة الى حدٍّ من حدود المسافة المُنقطعة منتهية. و انت تعلمُ انّ اتمام البرهان، ليس يتوقّفُ على هذا العكس، مع انّ ما تقدّم من التّعرض واردٌ عليه. و لعلّه انّما ذكره لانّ قوله: هى الّتى يقع بها الوصول، دالٌّ على الحصر و المساواة، لكن من الجايز ان لا يكون هذا المفهوم مراداً. و انّما المُراد منطوقه فقط، او للتّنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعى وجود حدود الحركة و هو ممنوعٌ. غاية ما فى الباب، انقراض الحدود فى الحركة، و امّا وجود حدّ فى الحركة، حتّى ينقطع تلک الحركة و يبتدء حركة اُخرى مخالفة لها، فلا.

و امّا قوله: و الحركةُ الواحدة الّتى لا تنقطعُ لا يقع بها وصول الّا بالفرض، فهو عكس نقيض العكس. و ليت شعرى، اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة، كيف ينتقض الحجّة المشهورة

تنقطع بالوصول اليه. فالحركةُ الّتى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة و الحركةُ الواحدة الّتى لا ينقطعُ لا يقع بها وصول الّا بالفرض. و انّما ذكر المحرّك الموصل بقوله: «عن محرّك موصل»، لانّ الحجّة المُعتمدة عليها عنده هى المبنيّة على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين، اعنى المليلين. و لم يسّم المحرّك الموصل بالمليل، لانّه انّما يسمّى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ و انّما وصف المُحرّك بانّه يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل، ليستدلّ بذلک على وجوده فى ذلک الآن.

و اشار الى امكان وجوده فى آن، بقوله: «فانّ الايصال ليس مثل المفارقة[1] و الحركة و غير ذلک ممّا لا يقع فى آن»، ثمّ اثبت بعد ذلک الآن الثانى[2]، بقوله: «ثمّ انّه يزولُ عنه

بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة. و ما ذلک الّا تناقضٌ محض، م.

١ - قوله: «و اشار الى امكان وجوده فى آنٍ بقوله: فانّ الايصال ليس مثل المُفارقة»، هذه اشارةٌ الى امكان الوجود، بعد الاستدلال على الوجود. و هو هذيانٌ و الاولى ان يقال: انّه جوابٌ لسؤالٍ ذكره فى الميل، م.

٢ - قوله: «ثمّ اثبت بعد ذلک الآن الثانى»، لمّا كان حاصل الدّليل انّ هيهُنا آنين؛ آنُ الوصول، آن اللاوصول و بينهُما زمان السّكون و فرغ عن اثبات الآن الاوّل، شرع فى اثبات الآن الثانى. و انّما قال: يزولُ عن المحرّک كونه موصلاً، لانّ المحرّک الموصل اصلى و هو الطّبيعة او الارادة، او القاسر، و غيرُ اصلى و هو الميل. و الميل و ان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول، الّا انّ الّطبيعة ـ مثلاً ـ باقيةٌ و زال عنها الايصال.

و لقائل ان يقول: حمل المحرّک الموصل فيما سبق على الميل، و الضّميرُ فى قول الشيخ: «ثمّ انّه يزول عند كونه موصلاً»، يرجعُ الى ذلک المحرّک، فحمله هيهُنا على الطّبيعة يُنافى ذلک، و لهذا حمل الامام المحرّک الموصل على القوّة الجسميّة، فانّ القوّة الجسميّة فى آن الوصول، موصلةٌ بالفعل، ثمّ يزول عنها الوصول فى زمان المُفارقة و الآن الذى يصيرُ غير موصلة، غير الآن الّذى يصيرُ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون، و قد مرّ ما فيه.

و الصّوابُ ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرّک الى الحدّ المتوجّه اليه، و فارقة فيه، فهناک امران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه، لكن لم تثبت بعد ان الميل الاوّل يمتنعُ ان يوجد فى زمان المُفارقة، و زمان الوصول ثابتٌ بالفرض. و الكلامُ يتمّ من غير حاجةٍ الى اثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل: ثمّ ينعدمُ فى جميع زمان مُفارقته المتحرّک عن الحدّ، و ذلک لانّ

المتحرّک الموصل، موجودٌ فی آن الوصول. ثمّ زوال الوصول، انّما هو بسبب الحرکة الثّانیة، و الحرکة الثّانیة انّما هی بسبب المیل الثّانی و میلُ الثّانی، لا یکون فی آن الوصول و الّا لاجتمع المیلان المُختلفان فی آن و هو محالٌ، بل فی آنٍ آخر فیه اللاوصول.

و غایة تقریرُ کلام الشارح فی اثبات الآن الثانی، ان یُقال: زوال الوصول و ان استمرّ زماناً الّا انّ حدوثه آنیٌّ، لانّ المیل الموصل موجودٌ فی زمان، ثمّ صار غیر موصل فی زمانٍ آخر، فلابُدّ ان یکون بین الزّمانین آنٌ، فذلک الآن، لا یجوزُ أن یکون آنُ الوصول و لا آن اللاوصولِ لامتناع ارتفاع النّقیضین، و لا یجوزُ ایضاً ان یکون آنُ الوصول، لانّ السّبب الموصل فی زمان الوصول، موجود و الشّیءُ الموجود ما لم یرد علیه ما یعدمه لم ینعدم. و الواردُ الّذی یُوجب انعدامه، هو المیل الثّانی الّذی هو ضدّه فما لم یطره المیل الثّانی، لم ینعدم السّبب الموصل و حصول المیل الثانی، لا یکون فی جمیع الزّمان اللاوصول، بل فی طرف الزّمان اللاوصول الّذی هو الآن، الفاصل فیکون فیه اللاوصول لانّه معلوله.

و فیه نظرٌ، لانّ الّذی ثبت انّ الوصول آنیّ و امّا استمرارُهُ فی زمان، فیتوقّفُ علی سکونه ضرورة انّه اذا فارق الحدّ لم یبق الوصول، فلو اثبت الوصول لذلک لدارت الحجّة.

ثمّ هب انّ السّبب الموصل، موجودٌ فی زمان، لکن لا نُسلّم انّه ینعدم اذا صار غیر موصل، فاذا کان محرکاً موصلاً و زال التّحریک و لم ینعدم، فلم لا یجوزُ ان یزول الاتّصال ایضاًو لا ینعدمُ فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلّمناهُ لکن انعدام الشّیء کما جاز ان یکون بطریان الضّد، کذلک یجوزُ ان یکون بانتفاء شرط، و وجود مانع.

ثمّ لو ثبت وجود المیل الثّانی فی آنٍ هو لا یکون آنُ الوصول، لوجود المیل الاوّل فیه و امتناع اجتماع المیلین، فلا حاجة اذن الی قوله: و کان اللاوصول الّذی هو معلوله حاصلاً معه. و ایضاً کفی ان یقال: اللاوصول آنیٌ، لانّ السّبب الموصل موجودٌ و لا ینعدمُ الّا بحدوث میل آخر فی آنٍ فیه اللاوصول، لانّه معلوله، فلا حاجة الی باقی المقدّمات اصلاً. و الحاصلُ انّ اثبات الآن الثّانی یُمکنُ بطریقین: احدهما، ان یُقال: زوال الوصول، انّما هو بالمیل الثّانی، و المیل الثّانی آنیٌ فیکونُ هناک آنٌ فیه المیل الثّانی و هو لیس آنُ الوصول و الّا لاجتمع فیه المیلان، بل آنٌ آخر، فیکون بین الآنین زمان.

و الطّریق الثانی، انّ الوصول انّما یزولُ بالمیل الثّانی و هو یحدثُ فی زمان اللاوصول، بل فی آنٍ ابتدائه فیکون فی هذا الآن اللاوصول، فهو لا یکون آنُ الوصول فلو اثبت الآن الثّانی بالطّریق

كونه موصلاً»، الى قوله: «لا ككون الشّىء مُفارقاً و متحرّكاً»، و انّما قال: يزول عن المحرّک كونه موصلاً، مع انّ المُحرّک القريب، اعنى الميل الاوّل، لا يكون باقياً عند مُفارقة المتحرّک للحدّ، لانّ المحرّک الاصلىّ الّذى ينبعثُ الميل عنه، اعنى الطبيعة او الازادة او القوّة القاسرة، رُبّما يكون باقياً و يزول عنه ما هو بسببه كان محرّكاً و هو الميل.

و اشار بقوله: «فى جميع زمان مفارقة المتحركّ للحدّ»، الى انّ الزّوال المذكور انّما يكون فى جميع ذلک الزّمان حاصلاً. و اشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة و ان بقى زماناً»، الى وجود الزّوال فى الآن، هو مبدءُ ذلک الزّمان. و ذلک لانّ الشّىء اذا كان موصلاً فى زمان، ثمّ صار غير موصل فى زمان آخر، فلابُدّ من آن يفصل بين الزّمانين و لا يجوزُ ان يكون الشّىء فى ذلک الآن، لا موصلاً و لا غير موصل، لامتناع خلّوه من النّقيضين، و لا يجوزُ ان يكون موصلاً، لانّ الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه، فانّه لا يزول.

و الواردُ اذا كان ممّا يوجد فى آنٍ كان، لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل. فكان اللاايصال الّذى هو معلوله ايضاً حاصلاً معه. و انّما لم يذكر المحرّک الثّانى[1] اعنى الوارد

الاوّل، لم يحتجّ الى اثبات الايصال، و ان اثبته بالطّريق الثّانى، فالحجّة ليست مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفى ان يقال: انّ اللاوصول، ليس آنُ الوصول و الالكان الجسم واصلاً غير واصل فى آنٍ واحد، و هو محال، م.

١ - قوله: «انّما لم يذكر المحرّک الثانى»، لما ذكر انّ هذه الحجّة مبينةُ على امتناع اجتماع الميلين و ذلک انّما يكون لو اثبت ميلين، لكن الشّيخ ذكر المحرّک الموصل و هو الميل الاوّل و لم يذكرالميل الثّانى، بل اقتصرَ على انّ اللاوصول آنىّ فزعمَ انّ الحجّة تمشى من غيرِ حاجةٍ الى ذكر الميل الثّانى، لانّ الميلين المُختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بناناً على القانده المشهورة و هى انّ التّقابل بالذّات انّما هو بين الايجاب و السّلب و امّا تقابل الضدّين و غيرُهما، فليس لذاتيهما، بل لانّ كُل واحدٍ منهما، يستلزمُ عدم الآخر فالميلان انّما يتقابلانِ لاستلزام كُلّ واحدٍ منهما عدم الآخر و لمّا كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاوّل و الميل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثّانى فان ذكر المُتقابلين بالذّات مغنٍ عن ذكر المُتقابلين بالعرض .

و لعلّ المُراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرّک الثّانى، لانّ الحجّة لا تحتاج الى اثباته،

المُتجدّد لانّ الحجّة تتمشّی من غیر ذلک. فانّ المیلین المُختلفین، لیسا بممتنعی الاجتماع لذاتیهما، بل لانّ کلّ واحدٍ منهما، یستلزم عدم الآخر. و لمّا کان وجود المیل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، اکتفی بذکرِ عدمه المغنی عن ذکر وجود المیل الثانی. ثمّ اشار الی تغایر الآنین، بقوله: «و بینهُما زمان کان فیه موصلاً» و ذلک لانّ المیل الثّانی، لم یتجدّد فیه بعد و انّما قال: «و هو زمان السّکون لا محالة»، لانّ سبب الحرکة أعنی المیلین معدومان[۱] و هیهُنا قد تمّ الحجّة.

قال الفاضل الشارح: انّها مبنیّةٌ علی استحالة تتالی الآنات. و فیه اشکال، و هو انّ عدم الآن، یکون امّا علی التّدریج او دفعةً. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لصار الآن زمانیّاً[۲] و الثّانی یقتضی ان یکون آن عدمه متّصلاً بآن وجوده، فیلزم تتالی الآنین.

قال: و اجاب الشیخ عنه فی «الشفاء» بان قال: قولُکم عدم الآن امّا ان یکون علی التّدریج، او دفعة تقسیم غیرُ منحصر، لانّ هُناک قسماً ثالثاً[۳] و هو ان یکون عدمه فی

فانّ کون زوال الایصال آنیاً موقوفٌ علی اثباته، علی انّ ذکر المُتقابلین بالذّات لیس مغنیاً عن ذکر المُتقابلین بالعرض، بل الامر بالعکس. و لو قال: زوال الوصول، ملزومٌ للمیل الثّانی، فیکون ذکره کذکره، لاصاب و کفی، م.

۱ - قوله: «لانّ سبب الحرکة، اعنی المیلین معدومان»، لقائل ان یقول: لمّا کان الاتّصال متحققاً فی زمان السّکون، کان المیل الاول الّذی هو الموصل موجوداً فکیف یکون المیلان معدومین.

و الجوابُ ما مرّ من انّ الّسبب المحرّک الموصل، انّما سمّی میلاً لانّه مبعدٌ مزیلٌ عن الحدّ، و لا شکّ أنّ ذلک السّبب بهذا الاعتبار، معدوم، فیکون الاوّل ایضاً معدوماً. و هذا لا یُنافی وجود السّبب الموصل لتغایر الاعتبارین،م.

۲ - قوله: «و الّا لصار الآن زمانیاً»، لانّ الآن انعدم شیئاً فشیئاً یکون له امتداد، فیکون زماناً لا زمانیاً، م.

۳ - قوله: «لانّ هُناک قسماً ثالثاً»، فانّ الآن حدٌ مشترکٌ بین زمانین، فاذا انتفی الزّمان الاوّل بطرفه، فعدم ذلک الآن واقعٌ فی کُلّ جزءٍ من أجزاء هذا الزّمان الثّانی و لا استحالة فی ان یکون الشّیء معدوماً فی زمان و قبل ذلک الزّمان موجوداً.

و امّا قوله: و لا یستحیلُ ان یتّصف الشّیء بصفة فی زمان و یکون فی الآن الّذی هو طرف ذلک

جميع الزّمان الّذی بعده.

ـ فلو قال السّائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلک الآن حتّی يُقال: انّه فی جميع الزّمان الّذی بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلومٌ انّ ذلک، ليس فی جميع الزّمان الّـذی بعده،

ـ لكان جوابه: انّ آن ابتداء الزمان الّذی هو فی جميعه معدومٌ ليس آناً آخر، بل هو عين ذلک الآن. و لا يستحصلُ ان يتّصف الشّیّ بصفة فی زمان، يكون فی الآن الّذی هو طرف ذلک الزّمان علی خلاف تلک الصّفة.

قال: هذا تقرير كلام الشيخ، و الاشكال باقٍ عليه من وجهين؛

الاوّل، انّ حصول الشیء او عدمه علی التّدريج غير معقول، لانّ زمان الحصول حينئذٍ يحتملُ الانقسام، ففی الجزءِ الاوّل منه مثلاً ان لم يحصل شیء، لم يكن الحصول فی كلّ ذلک الزّمان، بل فی بعضه. و قد قيل: فی كلّه، هذا خلفٌ و ان حصل شیء و كان الحاصل هو الّذی سيحصل فی الجُزء الثّانی بعينه، كان ذلک حصول شیءٍ عـلی التّـدريج، بـل حصول اشياءٍ كثيرة فی اجزاء ذلک الزّمان. و اذا ثبت ذلک، ثبت انّ عدم الآن المفروض، انّما يحصل دفعةً[1] ثمّ يستمرّ بعد ذلک زماناً، فانّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من

الزّمان علی خلاف تلک الصّفة، فلا ينطبقُ علی ما نحن فيه، لانّ الآن و ان اتّصف بالعدم فی زمانٍ الّا انّه ليس فی طرف ذلک الزّمان علی صفة الوجود، بل هو بعينه طرف ذلک الزّمان و الّا لكان آن آخر، م.

١ – قوله: «و اذا ثُبت ذلک، ثُبت انّ عدم الآن المفروض انّما يحصل دفعةً»، لو استدلّ عـلی ذلک بانّ وجود الشّیء و عدمه علی التّدريج غير معقول. فلم يكن عدم الآن المفروض علی سبيل التّدريج، بل يكون دفعةً و فی آن، فيستلزمُ تتالی الآنات، فلا حاجة اذن الی قوله: فانّ كُل حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه. علی انّه ليس يلزمُ من امتناع الحصول التّدريجی ان يكون دفعياً كما صرّح به الشيخ. و لو استدلّ علی ذلک بقوله: فانّ كُلّ حاصل بعد ما لم يكن، فبيان امتناع الحصول التّدريجی مستدركٌ اذ لو ثبت هذه القضيّة كفت فی استدلال، لكنّه ان اراد باوّل الحصول آن الحصول، فلا نُسلّم ان كُلّ حـادث يكـون لحدوثه آن يكون موجوداً فيه، فانّ الحركة حادثة و ليس لها اوّل حدوث هی موجودة. و ان اراد انّه يوجدُ فيه زمان هو اوّل ازمنة الحصول، فمسلّمٌ، لكن من اين يلزم تتالی الآنات؟ م.

اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه، و يلزمُ من ذلک تتالى الآنين.

الثّانى، لو سلّمنا صحّة هذا التّقسيم و هو ان يكون عدم الآن حاصلاً فى جميع الزّمان الّذى بعده، من غير ان يكون لذلک الزّمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوزُ ان يقال: اللاممّاسّة حاصلةٌ فى الزّمان الحاصل بعد آنِ المُماسّة؟ مع انّه ليس لزمان اللامُماسّة طرفٌ غير آن المُماسّة. و حينئذٍ يكفى هُناک آنٌ واحد و تبطل الحجّة.

اقول: على الوجه الاوّل[1] معنى الحصول على التّدريج، هو حصول الشّىء الّذى له

---

۱ - قوله: «على الوجه الاول»، الشّىءُ امّا أن يحصل على سبيل التّدريج او لا، و معنى الحصول على التّدريج، حصول ما له هويةً اتّصاليةً يمنع ان لا يقع الّا فى زمانٍ بل لابُد و ان ينطبق على اتّصال الزّمان، كما فى الحركة. و حصول الحركة، ليس حصول اشياءٍ كثيرةٍ فى اجزاء الزّمان، لانّه للحركة اجزاء، و لا للزّمان اجزاء، بل ليس الّا حصول شىءٍ واحدٍ فى زمان واحد، نعم لو يفرض للزّمان اجزاءٌ ينفرض فى الحركة ايضا اجزاء تكون فى تلک الاجزاء من الزّمان لكنّه ليس يلزمُ ان يكون حصول الحركة فى الواقع حصول اشياءٍ متعددةٍ فهذا هو الحصول التّدريجى و هو حصول فى الزّمان لا فى طرفه.
و امّا الحصول لا على التّدريج، فهو امّا الحصول فى طرف الزّمان و هو الآن لا فى الزّمان، و امّا الحصول فى الزّمان دون الآن، او الحصول فى الزّمان و طرفه. و فى معنى الحصول فى الزّمان، لا على سبيل التّدريج ان لا يوجد فى ذلک الزّمان آن الّا و ذلک الشّىء حاصلٌ فيه ككون الشّىء متحركاً، فانّ هذا لا يصدقُ على الجسم فى طرف الزّمان لانّ الحركة زمانيةٌ، نعم يصدق على الجسم، فى كُل آن يفرض من آنات زمان حركته و التّمثيل باللاوصول، يُنافى ما تقدّم من انّ اللايصال واقعٌ من الآن الفاصل، و ما تأخّر من قوله فى الفايدة: فان كون الشّىء غيرُ موصل قد يقع فى آنٍ كما يقعُ فى زمانٍ فلا فرق بينه و بين الكون و التّربيع و التّثليث، فانّها قد يحدث فى الآن و تستمر. و قد ظهر ممّا ذكرنا انّ بين معنى الحصول التّدريجى و الدّفعى، واسطةٌ فانّ الحصول الدّفعى هو الحصول فى الآن، و مقابله ليس هو الحصول التّدريجى، بل الحصول فى الزّمان و الحصول فى الزّمان، لا ينحصرُ فى الحصول التّدريجى، بل يكون على وجهين؛ احدهما، حصول ما له هوية اتّصالية ينطبق على الزّمان و هو الحصول التّدريجى. و الآخرُ حصول فى الزّمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد فى كُلّ آنٍ يفرض فى ذلک الزّمان، فالحصول الزّمانى اعمّ من التّدريجى و غيره. و هذا القسم واسطةٌ بين الدّفعى و

هويّة اتّصاليّة، لا يُمكن ان تتحصّل الّا فى زمان كالحركة و ما يتبعها، فانّ تلك الهويّة، يمتنعُ وجودها دفعةً، و لا يلزمُ من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياءٍ كثيرة فى اجزاء ذلك الزّمان، لانّها من حيث هويّتها، ليست بملتئمة عن اشياءٍ كثيرة، بل هى شىءٌ واحدٌ

التّدريجى، فلا يلزمُ من ان لا يكون عدم الآن تدريجياً ان يكون دفعياً لجواز ان يكون زمانياً لا تدريجاً، بان يكون حصوله فى جميع الزّمان الّذى بعده.

و ممّا يوضّحه انّ نسبة الآن الى الزّمان، نسبةُ النّقطة الى الخط، غير ان النّقطة رُبما يكون فاصلاً و الآنُ لا يكون الّا واصلاً، فكما انّ النّقطة يوجدُ فى طرف الخطّ فقط و لا يوجد فى نفس الخط و لا يلزمُ منه ان يكون للخطّ طرفٌ آخر يكون عدم النّقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرفٌ للزّمان و معدومٌ فى جميع الزّمان، ليس فى طرف آخر للزّمان.

و تحرير جواب شبهة الامام: انّا نختارُ انّه يوجدُ فى الجزء الاوّل من الزّمان شىء من الحركة، و كذلك فى الجُزء الثّانى شىءٌ آخر، لكن لا يلزمُ منه ان يكون الموجود أشياءُ متعددة. و انّما يلزمُ ذلك لو كان للزّمان اجزاءٌ موجودة بالفعل، بل الزّمان شىءٌ واحدٌ له هيئةٌ اتّصالية، و الحـركةُ ايضاً متصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ عليه. او نقول: نختار انّه ليس يحصل فى الجُزء الاوّل من الزّمان شىءٌ من الحركة.

قوله: فلم يكن حصول الحركة فى كُلّ الزّمان بل فى بعضه، قلنا: لا نُسلّم هذه الملازمة و انّما يلزم ان لو كان للزّمان جزءٌ واقع و لم يحصل جزءٌ من الحركة فيه، لكن صدق هذه القضيّة بانتفاء الجُزء من الزّمان و الحركة لا بانتفاء الحركة.

و اعترض على الحجّة المبنية على الميلين، بمنع وجود الميل، ثمّ بمنع امتناع ميلين مختلفين، ثمّ بتجويز وجودهما فى زمانين، بان يقال: الميلُ الثّانى، يحدث فى جميع الزّمان الّذى بعد زمان الميل الاوّل، كما جاز ان يكون عدم الآن فى جميع الزّمان الّذى بعده، فهذا تجويز وجود الميل الثّانى فى زمان الميل الاوّل فى زمان و ان يكون بينهما آن لا يوجدُ ان فيه او يوجد أحدهما. و نقلُ هذا الاعتراض، ليس على الوجه الّذى ذكره الامام، فانّه قال: لم لا يجوزُ ان يحدث الميل الثّانى فى جميع الزّمان الحاصل بعد آن الميل الاوّل من غير ان يكون لذلك الزّمان طرفٌ سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثّانى، كما انّ عدم الآن فى جميع الزّمان الّذى بعده من غير ان يكون لذلك الزّمان طرفٌ يحصل فيه اوّل ذلك العدم، فلا يلزم وجود آنين. و هذا الوجهُ بالاعتراض، انسب على انّ التفصى عن هذِهِ الاعتراضات ظاهرٌ بعد الاحاطة بما مرّ، م.

من شأنه قبول القسمة الی اجزاء. فهی قبل عروض القسمة، لا تکون الّا شیئاً واحداً منطبقاً علی زمان و لا یکونُ لذلک الزّمان طرف یوجدُ ذلک الشّیء فی ذلک الطرف، لانّ وجودهُ ممتنع الحصول فی طرف زمان، بل واجبٌ ان یحصل مقارناً لجمیع ذلک الزّمان. و امّا بعد عروض القسمة، فیکون حصول اجزائه فی اجزاء ذلک الزّمان شیئاً بعد شیء. و هذا الاعتبار لا یُنافی الاعتبار الاوّل. فهذا هو الحصول علی التّدریج و یقابلُه ما یحصل لا علی التّدریج، بل امّا فی طرف زمان فقط کوصول المُتحرّک علی مسافة الی مُنتصفها مثلاً، و امّا فی زمانٍ لا بمعنی ان یکون له اتّصال منطبق علی ذلک الزّمان، بل بمعنی ان لا یوجد فی ذلک الزّمان آن الّا و یکون ذلکَ الشّیء حاصلاً فیه. و هذا القسمُ ینقسمُ الی ما یکون حاصلاً فی الآن الّذی هو طرف حصوله کالکون و التّربیع، و الی ما لا یکون حاصلاً فی ذلک الآن، کاللاوصول و ککون المُتحرّک علی مسافة فیما بین طرفیها.

فانّ جمیع ذلک انّما یحصل فی زمان و فی طرفه او فیه دون طرفه، و لهذا حکم الشیخ بتثلیث القسمة، و حکم بانّ عدم الآن، انّما یحصل فی جمیع الزّمان الّذی یکون ذلک الآن طرفه. و یتبیّن ذلک، من تصورّ النقطة. فانّ الحکم بانّ النّقطة موجودةٌ هناک، صادقٌ علی طرف الخطّ المتّصل، و لیس بصادقٍ علی نفس الخطّ المتّصل. و امّا الحُکم بانّها لیست بموجودةٍ هُناک، فصادقٌ علی نفس الخطّ، و لیس بصادق علی طرفه. و لا یلزمُ من ذلک ان یکون للخطّ طرفٌ آخر، غیرُ النّقطة یصدق علیه الحکم بانّها لیست بموجودةٍ هناک.

و علی الوجه الثانی، انّ ذلک، یقتضی تزییف الحجّة المشهورة المذکوره فی صدر هذا الفصل. و لا یقتضی تزییف الحجّة الّتی اعتمد الشیخ علیها، فانّ آن المُماسّة الّذی یجبُ ان یکون السّبب الموصل موجوداً فیه، لا یمکن ان یکون مبدأ زمانٍ یزولُ فیه عن السّبب کونه موصلاً لانّ ذلک الزّوال، مفتقرٌ الی حدوث سبب متجدّد لا یُمکن اجتماعه مع السّبب الاوّل. و السّببان لیسا من الموجودات الّتی تحصل فی ازمنة دون اطرافها، و لا ممّا لا یوجدُ الّا فی اطراف الازمنة، و لا ممّا یکون منطبقة علی ازمنتها، فهُما اذن ممّا یُوجدُ فی الازمنة، و فی اطرافها.

و الفاضل الشارح، توهّمَ انّ الشیخ انّما اورد الحجّة المشهورة فی الکتاب. و لذلک تعجبٌ من ایراده ایّاها بعد تزییفها فی «الشفاء». و الدّلیل علی انّ الشیخ لم یقصد الحجّة المشهورة اشتمالُ تقریره علی ذکر المحرّک الموصل، و اشارتُه الی وجوده فی آن

المماسّة.

و سبب توهّم هذا الفاضل، هو انّ الشيخ لم يتعرّض لذكر السّبب الثّانى، بل اقتصر على ذكر معلولهِ و هو زوال السّببيّة عن السّبب الاوّل. ثمّ انّ الفاضل الشارح، اعترض على هذه الحجّة بانكار وجود الميل اوّلاً، ثمّ بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثمّ بتجويز وجودهما فى زمانين مُختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجدُ فيه امّا احدهما او كلاهُما.

و فيما مرّ من الكلام، فى كلّ واحدٍ من هذه المواضع كفاية.

قوله : «فكلّ حركة فى مسافة، تنتهى الى حدّ ما تنتهى الى سكون، فتكون غير الحركة الّتى بها يستحفظ الزّمان المتّصل. فالحركة الوضعيّة، هى الّتى بها يستحفظ الزّمان المُتّصل و هى الدّوريّة.»

لمّا فرغ من اثبات السّكون بين الحركتين المُختلفين، شرع فى المطلوب من ذلک و هو بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان دوريّة.

و تقريره: انّ كلّ حركة فى مسافة[1] تنتهى تلک المسافة الى حدّ، و تنتهى تلک الحركة الى سكونٍ لما تقدّم، فهى غيرُ الحركة الحافظة للزّمان، لانّ الزّمان الّذى هو مقدارُ الحركة على ما مرّ لا اوّل له و لا آخر، كما مضى بيانه. فالحركةُ الّتى هى مقدارها يجبُ ان لا يكون لها اوّل و لا آخر، لكنّ الحركات الّتى لا تخلفُ تكون امّا مستقيمة، و امّا مستديرة كما سبق بيانه. و المُستقيمة، لا يمكن ان تتّصل دائماً، لوجوب تناهى المسافات المُستقيمة و فاذن هى وضعيّة دوريّة.

و اعلم انّ القائلين بنفى السّكون بين الحركات المُختلفة، يسندون الزّمان ايضاً الى

---

١ - قوله: «و تقريرُهُ انّ كُلّ فى مسافة»، المُراد بهذه الحركة، الحركة المختلفة، كأنّه قال: كل حركة من الحركات المختلفة، اعنى الّتى لها حدودٌ ينتهى الى سكون، فهى لا يحفظ الزّمان. و امّا الحركات الّتى لا تخلفُ فهى امّا مستقيمة أو مستديرة و الحصر ممنوعٌ، لانّ الحركة على سطح مُربّع ـ مثلاً ـ لا حركةٌ واحدةٌ، مع انّها ليست بمستقيمة و لا مستديرة، الّلهم ان يستدعى حدود المسافة و الحركة، و فيه ما فيه، م.

الحركة المُستديرة دون غيرها. لامتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. و الزّمان اذ هو شیءٌ واحدٌ متّصلٌ، يجبُ أن يكون مستنداً الی ما هو مثله فی الاتصال الواحد انّی، فاذن الحركة الحافظة للزّمان متّصله دائما. و لا حركةٌ متّصلة دائماً سوی الدّوريّة. و قد ظهر من ذلک انّ هذا المطلوب، لا يفتقرُ الی اثبات السّكون المذكور كلّ الافتقار.

• فائدة •

«انّما يجبُ ان يُقال: صار غير موصل، و لايجبُ ان يقال: ما يقولون صار مُفارقاً، لانّ الحركة و المُفارقة الّتی هی الحركة، منسوبةٌ الی ما يتحرّک عنه ليس يقع دفعةً، و لا فيهما ما هو اوّل حركة و مفارقة، و ان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متّصلةٌ بالفصل المُتقدّم و هو انّ الجمهور يقولون فی حجتّهم الّتی حكيناها عنهم، اعنی الّتی زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثانی: انّ المُتحرّک يصير بعد الوصول مُفارقاً.

و قد ردّ عليهم من يُنازعهم فی مطلوبهم، بانّ المُفارقةَ عبارةٌ عن الحركة منسوبة الی الی ما يتحرّک عنه و الحركةُ ليست تقع دفعةً، بل فی زمان. و لا يوجد فيها شیءٌ هو اوّلها، لانّ كلّ جزءٍ يوجدُ منها، فانّه ينقسمُ ايضاً الی اجزاء يتقدّم بعضها علی بعض. و هكذا حال المُفارقة و ما يُشبهها، فاذن لا يصحُّ ان يقال: صار المُتحرّک مفارقاً، ای مُباينا فی آن، بل يجبُ ان يُقال: انّ المُتحرّک صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنهُ كونه موصلاً فی آنٍ، فانّ كون الشیء غير موصل فقد يقعُ فی آن كما يقع فی زمان. و ما ذكره الشيخ فی «الشفاء» و هو انّ الحجّة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدّلت لفظة «المباينة»، باللامُماسّة فغيرُ منافٍ[1] لقوله هذا. لانّ تلک الحجّة فی نفسها ضعيفةٌ، و الحجج الّتی

---

۱ - قوله: «و ما ذكره الشيخ فی الشفاء و هو ان الحجّة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدّلت لفظة المُباينة، باللامُماسة، فغير مناف». جوابٌ سؤال و هو انّ زوال الوصول هو اللامُماسة و الشيخُ قال: لو بدّلت المُباينة باللاماسة، يتمّ الحجة. فكيف يتمّ اذا بدّلت المُباينة باللاوصول. اجاب بانّ اتمام الحجّة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثانی، و عدم اتمامها باللامُماسة للاقتصار

الحركة المُستديرة دون غيرها، لامتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. و الزّمان اذ هو شىءٌ واحدٌ متّصلٌ، يجبُ أن يكون مستنداً الى ما هو مثله فى الاتصّال الواحد انّى، فاذن الحركة الحافظة للزّمان متّصله دائما. و لا حركةٌ متّصلة دائماً سوى الدّوريّة. و قد ظهر من ذلک انّ هذا المطلوب، لا يفتقرُ الى اثبات السّكون المذكور كلّ الافتقار.

* فائدةٌ *

«انّما يجبُ ان يُقال: صار غير موصل، و لايجبُ ان يقال: ما يقولون صار مُفارقاً، لانّ الحركة و المُفارقة الّتى هى الحركة، منسوبةٌ الى ما يتحرّک عنه ليس يقع دفعةً، و لا فيهما ما هو اوّل حركة و مفارقة، و ان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متّصلةٌ بالفصل المُتقدّم و هو انّ الجمهور يقولون فى حجتّهم الّتى حكيناها عنهم، اعنى الّتى زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى: انّ المُتحرّک يصير بعد الوصول مُفارقاً.

و قد ردّ عليهم من يُنازعهم فى مطلوبهم، بانّ المُفارقةَ عبارةٌ عن الحركة منسوبة الى الى ما يتحرّک عنه. و الحركةُ ليست تقع دفعةً، بل فى زمان. و لا يوجد فيها شىءٌ هو اوّلها، لانّ كلّ جزءٍ يوجدُ منها، فانّه ينقسمُ ايضاً الى اجزاء يتقدّم بعضها على بعض. و هكذا حال المُفارقة و ما يُشبهها، فاذن لا يصحُّ ان يقال: صار المُتحرّک مفارقاً، اى مُباينا فى آن، بل يجبُ ان يُقال: انّ المُتحرّک صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنهُ كونه موصلاً فى آنٍ، فانّ كون الشىء غير موصل فقد يقعُ فى آن كما يقع فى زمان. و ما ذكره الشيخ فى «الشفاء» و هو انّ الحجّة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدّلت لفظة «المباينة»، باللامُماسّة. فغيرُ منافٍ[1] لقوله هذا، لانّ تلک الحجّة فى نفسها ضعيفةٌ، و الحجج الّتى

---

۱ – قوله: «و ما ذكره الشيخ فى الشفاء و هو ان الحجّة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدّلت لفظة المُباينة، باللامُماسة، فغير مناف»، جوابِ سؤال و هو انّ زوال الوصول هو اللامُماسة و الشيخُ قال: لو بدّلت المُباينة باللامماسة، يتمّ الحجة، فكيف يتمّ اذا بدّلت المُباينة باللاوصول. اجاب بانّ اتمام الحجّة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثانى، و عدم اتمامها باللامُماسة للاقتصار

يكون فسادها من جهة المعنى، لا تصيرُ صحيحة بتبديل الفاظها تبديلاً غير مؤثّرٍ فى المعنى.

امّا الحُجج الصّحيحة فرُبّما توّهم فساداً، اذا لم تكن الفاظها مُطابقةً لمعانيها الصّحيحة، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى تقرير هذه المسئلة.

* تذنيبٌ *

«فالحركةُ الّتى يجبُ ان تطلب حال القوّة عليها من حيث هى، غير متناهية هى الدّوريّة.»

قد مرّ فى الفصل الاوّل من الفصول الثّلاثة الماضية، انّ القوّة الّتى لا نهاية لها، هى الّتى تكون على اعمال او حركات غيرُ متناهية، و تبيّن فى الفصلين الاخيرين انّ الحركة الغير المُتناهية، هى الدوريّة. فاذن الحركةُ الّتى يجبُ ان يتعرّف حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهية، هى الدوريّة لا غير. و لمّا كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذنيباً له. و قد ظهر فى هذا الفصل ايضاً انّه يريدُ بلانهاية القوّة لا نهايتها، بحسب المدّة او العدّة.

* اشارةٌ *

«اعلم انّه لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّة غيرُ متناهية يحرّك جسما غيره، لانّه لا يُمكن ان يكون الّا مُتناهياً. فاذا حرّك بقوّته جسماً ما من مبدءٍ نفرضُهُ حركات لا تتناهى فى القوّة، ثمّ فرضنا انّه يُحرّك اصغر من ذلك الجسم، بتلك القوّة، فيجبُ ان يحرّكه اكثر من ذلك من المبدء المفروض، فتقع الزّيادة الّتى بالقوّة فى الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر مُتناهياً ايضاً، هذا محالٌ.»

يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير مُتناهية[١]، و اعلم انّ القوّة الغير

عليها، فهو تغيير، لا اثرَ له فى المعنى، م.

١ – قوله :«يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانية غير متناهية»، المطلوب انّ القُوى الجسمانية، يمتنع ان تكون غير متناهية؛ امّا فى الشّدة ـ فلما مرّ ـ و امّا فى المدّة، او فى العدة،

المُتناهیة، لو کانت جسمانیّة و حرّکت جسماً، فلا یخلو امّا ان یکون تحریکها لذلک الجسم بالقسر، او بالطّبع، لانّه امّا ان لا یکون محلّاً لتلک القوة، او یکون.
فقوله: «لا یجوزُ ان یکون جسم ذو قوّةٍ غیر متناهیة یحرّک جسماً غیره»، اشارةٌ الی فساد القسم الاوّل.

فلانّها لو حرّکت جسماً فامّا ان یکون بالقسر، او بالطّبع و هُما محالان، امّا بالقسر فلانّه لو حُرّک جسم جسمین مختلفین فی الصّغر و الکبر الی غیر النّهایة فی المُدّة او العدّة من مبدءٍ واحدٍ یلزمُ التّفاوت بین الحرکتین فی الجانب الغیر المُتناهی و انّه محال.
ـ لا یقال: هذا الدّلیل، انّما یتمّ اذا امکن ابتداء تحریک القوّة الجسمانیة الغیر المُتناهیة و امّا لو کانت القوّة الجسمانیة القاسرة ازلیّة و هی تحرک جسماً من الازل تحریکات غیر متناهیة، فلا یکون ثمة مبدء.
ـ فنقول: لا شکّ فی امکان التّحریک من المبدء علی ذلک التقدیر، فانّه لو امکن قوة جسمانیة قسریة غیر متناهیة، لامکن ان یحرک جسماً و بعضه من مبدءٍ مفروض. و حینئذٍ یلزم التّفاوت.
قال الامام: هب، انّ بین حرکتی الجسمین المُختلفین تفاوتاً فی الجانب الغیر المُتناهی، لکن لا یلزمُ منه ان ینقطع الجسم الاکبر. و انّما یلزمُ لو کان التّفاوت بالزّیادة و النّقصان، حتّی ینقطع النّاقص الّذی فرض غیر مُتَناه، و هو ممنوع، لم لا یجوزُ ان یکون التّفاوت بالسّرعة و البطوء، کما انّ حرکة الفلک الاعظم، اسرع من حرکة فلک الثّوابت مع انّهما غیر متناهین.
و تقریر الجواب: انّ الکلام فی القوّة الغیر المتناهیة فی المدّة او العدة و اللازمُ منه تفاوت الحرکتین فی الجانب الغیر المُتناهی فی المدّة و العدّة، لا مجرّد التّفاوت فی السّرعة و البطوء، امّا فی المدّة، فلانّ القوّة الجسمانیة لو کانت غیر متناهیةٍ فی المدّة و حُرّکت جسماً آخر، کان زمان حرکة غیر مُتَناهٍ، لانّا لا نعنی بالحرکة الغیر المُتناهیة فی المدّة الّا ذلک. فاذا حُرّکت جسماً آخر اصغر کان زمان حرکته ایضاً غیر مُتَناه، لکن هذا الزّمان، یکون اقصر، لانّ معاوقته اقل. و التّفاوت بین الزّمانین فی الطّول و القصر، لیس الّا فی الجانب الغیر المُتناهی، فیلزم انقطاع الاقلّ قطعاً.
و امّا فی العدّة، فلانّها لو کانت غیر متناهیة فی العدّة و حُرکت جسماً یکون عدد حرکاته غیر مُتناهٍ، لانّه المُراد بعدم تناهی القوّة فی العدّة و اذا حرکت جسماً اصغر یکون عدد حرکاته ایضاً غیر متناه، الّا انّ هذا العدد اکثرُ من العدد الاوّل، فیلزم انقطاعه، م.

و الحجّة عليه: انّ الجسم، لا يُمكن ان يكون الّا متناهياً و ذلک لما مرّ من وجوب تناهی الابعاد، فاذا حُرّک جسم بقوّته جسماً آخر من مبدءٍ مفروض حرکات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانی، او بحسب العدّة فی القوّة، فانّ غیر المُتناهی، لا یخرج الی الفعل، ثمّ فرضنا انّ ذلک الجسم المُحرّک، یحرّک جسماً آخر شبیهاً بالجسم الاوّل فی الطّبیعة و اصغر منه بالمقدار بتلک القوّة بعینها من ذلک المبدءِ المفروض، فیجبُ ان یحرّک الثّانی اکثر من الاوّل. و ذلک لانّ المقسور انّما یعاوق القاسر بحسب طبیعة المُخالفة لطبیعة القاسر من حیث هو قاسر. و لا شکّ انّ طبیعة الجسم الاعظم تکون اقوی من طبیعة الجسم الاصغر، لاشتمال الاعظم علی مثل طبیعة الاصغر، و علی ما یزیدُ علیه.

و یلزمُ منه ان تکون معاوقة الاعظم، اکثر من معاوقة الاصغر. فاذن، یکون تحریک الاصغر اکثرُ من تحریک الاعظم. و هذا ممّا لم یبیّنه الشیخ فی هذا الفصل الّا انه تبیّن ممّا مرّ فی الفصل السّادس من النمط الثّانی، و ممّا سیأتی.

و لمّا کان مبدءُ التّحریکین واحداً بالفرض، وجب ان تقع الزّیادة الّتی بالقوّة فی الجانب الآخر الّذی فرض اللانهایة فیه. و کذلک النّقصان، و یلزمُ منه انقطاع الاقلّ، فیکون ذلک الجانب ایضاً مُتناهیاً و قد فرض غیر مُتناه، هذا خلفٌ. فاذن، هذا الفرض محال.

و اعلم انّ هذا البُرهان اعمُّ مأخذاً ممّا استعمله الشیخ. فانّ الحاصل منه، انّ القوّة الغیر المتناهیة، لو حرّکت بالفرض جسمین مختلفین، لوجب ان یکون تحریکها ایّاهما متفاوتاً. و یلزمُ منه کونها مُتناهیة بالقیاس الی احدهما، بعد ان فرضت غیر متناهیة مطلقاً، هذا خلفٌ. فاذن القوّة الغیر المُتناهیة، سواءٌ کانت جسمانیّة او غیر جسمانیّة، یمتنع ان تکون مباشرةٍ لتحریک الاجسام بالقسر. و الشیخُ خصصّهُ بالقوّة الجسمانیّة، لانّ غرضه فی هذا الموضع، هو نفی اللانهایة عن القُوی الجسمانیّة.

و الاعتراضُ المشهور الّذی اورده الفاضل الشارح علیه بتجویز ان یکون التّفاوت فی التّحریکین بالسّرعة و البطء و حینئذٍ لا یلزمُ منه انقطاع احدهما، مندفعٌ لانّ المُراد بالقوّة المذکورة هیهُنا هی الّتی لا نهایة لها باعتبار المُدّة او العدّة دون الشدّة علی ما مرّ.

ثمّ انّه اورد علیه سؤالاً آخر: و هو انّ القائلین بتناهی الحوادث لما استدلّوا بوجوب ازدیادها کلّ یوم علی تناهیها، ردّ الشیخ علیهم، بان قال: لمّا لم یکن لها مجموع موجود

فى وقت من الاوقات، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيصاً، فضلاً عن ان يكون مقتضياً لتناهيها.

قال: و لقائلٍ ان يردّ عليه هيهُنا، بما ردّ به هو عليهم بعينه، و هو ان يقول: ليس للحركات الّتى تقوى هذه القوّة عليها مجموع موجود فى وقتٍ ما، فاذن لا يصحُّ الحكم عليها بالزّياده و النّقصان.

قال: و لقد اوردَ عليه بعض تلامذته، هذا السؤال، فاجاب بانّ المحكوم عليه هيهُنا[1]،

---

۱ - قوله: «فاجاب بانّ المحكوم عليه هيهُنا»، اى الحكم هيهُنا بانّ قوّة القوّة متفاوتة و هو واقع فى الحال، فلا شكّ ان قوّة القوّة على تحريك الجزء، اكثر من قوّتها على تحريك الكل، فيلزمُ التّفاوت فى القوّة، بخلاف الحوادث، فانّها لمّا لم يكن موجودة فى وقتٍ يستحيل الحكم عليه بالتّفاوت.

و للسّائل ان يعود و يقول: المحذورُ الّذى ادّعيتم لزومه، امّا تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكُلّ و الجزء، و امّا تفاوت الافعال، فان زعمتُم انّ اللازم تفاوت قوّة القوّة و هو محذور، فغير مسل لأُبد له من دليل، و ان زعمتُم انّ اللازم المحذور هو التّفاوت فى الافعال، عاد الاشكال. و كأن مرادَ الامام من قوله: انتُم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال، هذا الّذى قرّرناه، لكنّه سهى فى عبارته.

فانّ الاستدلال بالعكس، فانّا نقول: قوّة القوّة على تحريك الكُلّ اضعف منها على تحريك الجزء، اذا المقسور طبيعة عايقة عن التّحريك القسرى. و كُلّما كان المعاوق اقوى، كانت القوّة على تحريكه اضعف بالضّرورة، فلمّا تفاوت قوّة القوّة بالنّسبة الى تحريك الكُلّ و الجزء، يلزمُ التّفاوت فى الحركات الغير المُتناهية.

و اجاب الشّارح بانّ الشيخ ما أحال قبول الغير المُتناهى الّذى ليس مجموعه موجوداً فى الخارج الزّيادة و النّقصان فى الوهم، و صرّح بانّه فى العدم، قابلٌ للزّيادة و النّقصان، و بان ذلك لا يُنافى كونه غير مُتَناه، بل انّا فى بادىء النّظر اذا تخيّلنا امتداداً يكون له جهتان، فاحتمل ان يكون غير مُتناهٍ فى الجهتين، و ان يكون متناهياً فيهما، و ان يكون مُتناهياً فى احداهما فقط. فالحكمُ بالزّيادة و النّقصان، اذا كان غير مُتناهٍ فى احدى الجهتين، لا يكون الّا فى الجهة الأُخرى.

و قوله: فى النّظر الاوّل، احترازٌ عن دليل يدُلُّ على امتناع ان يوصف بعدم التّناهى و بالكثرة و

كون القوّة قويّة على تلك الافعال و هذا المعنى، حاصلٌ فى الحال. و لا شكّ انّ كون القوّة قويّة على تحريک الكلّ، اقلّ من كونها قويّة على تحريک الجزء، فوقع التّفاوت فى القوّة عليها، بخلاف الحوادث. فانّ مجموعها، لمّا لم يكن موجوداً فى وقت ما، استحال الحكم عليها بالزّيادة و النّقصان.

ثمّ قال **الفاضل الشارح**: و للسّائل ان يعود، فيقول: انتُم انّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة على تحريک الكلّ و الجُزء، بوقوع التّفاوت فى تلک الافعال و حينئذٍ يعودُ الاشكال.

العلّة كامتناع وجود غير المُتناهى على الشّرايط المقرّرة عند الحكماء، فانّه بدليل، لا بالنّظر الى مجرّد مفهومِهِ. و امّا قوله: لانّها من خواصّ الكمّ المُتناهى، فممنوعٌ، لانتقاضه بمعلومات اللّه تعالى و مقدوراته. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ الكمّ الغير المتناهى، اذا زاد مرّةً و نقص اُخرى، لم يكن ذلک الّا من الجهة المتناهية بالضّرورة. و امّا انّ معلومات اللّه تعالى زايدةٌ على مقدوراته، فذلک شىءٌ آخر.

و حاصل الجواب ان يقال: هب، انّ الغير المُتناهى الّذى يتعاقب، لا يقبل الزّيادة و النّقصان فى الخارج، لانّه ليس له مجموع موجود فى وقت من الاوقات، الّا انّه قابلٌ لهما فى الوهم، و بحسب الامر، لكن ازدياده و نقصانه فى الجانب الغير المُتناهى، ممتنعٌ فى الوهم ايضاً كما فى الخارج و امّا فى الجانب المُتناهى، فليس بممتنع و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادثُ المُتناهية، لو كانت غير متناهية، يلزم ان يكون غير المتناهى قابلاً للزّيادة و النّقصان، لازدياد الحوادث كُلّ يوم و هو محالٌ أن يقال لو كان المُراد انّ غير المتناهى يزيدُ و ينقص فى الخارج، فهو ممنوعٌ، لانّ المجموع الغير المُتناهى ليس موجوداً فى الخارج فى وقتٍ ما، و ان كان المُراد انّه يقبل الزّيادة و النّقصان فى نفس الامر و فى الوهم، فلا نُسلّم انّه محال.

و انّما يكون كذلک، لو كان قبوله الزّيادة و النّقصان فى الجانب الغير المتناهى، و ليس كذلک هيهُنا، بخلاف ما نحن بصددِهِ، للزوم التّفاوت فى الحركات الغير المتناهية فى الجانب المتناهى.

و انّه كما هو محالٌ فى الخارج، كذلک فى الوهم و بحسب نفس الامر.

و اعلم انّ الطّبيعات، لمّا كانت محسوسة و حكم الوهم فى المحسوسات صادقٌ، فالمقدّمات المذكورة فى البراهين الطّبيعة، لا يجبُ ان يكون مأخوذاً بحسب الخارج، بل بحسب نفس الامر و ان كانت وهميةً، كما فى مسئلة تناهى الابعاد و الجزء الّذى لا يتجزّء و غيرهما، م.

اقول: الشیخ لم یحکم بنفی الازدیاد عن الحوادث الغیر المُتناهیة مطلقاً، بل ذکر فی آخر النّمط الخامس، انّ جمیعُها لا یُمکن ان یوجد فی وقت، و غیر المُتناهی المعدوم، قد یکون فیه اکثر و اقلّ. و لا یثلم ذلک کونه غیر مُتَناهٍ فی العدم. و فی هذا لکلام تصریحٌ بانّ کثرة الشّیء و قلّته، لا تنافیان کونه غیرَ مُتَناه، و کیف و رُبما یوصف بهما و باللانهایة معاً فی النّظر الاوّل، اذا اختلفت جهتاهما، اعنی جهة الکثرة و القلّة، و جهة اللانهایة.

و بیانُ ذلک انّ کلّ ما یمتدُّ مترتّباً فی العقل او فی الخارج؛ مقداراً کان، او عدداً، فیکون لا محالة لامتداده جهتان، یمکن ان یُوصف ذلک الامتداد فی الجهتین معاً بالتناهی، او یسلَب عنه فیهما التّناهی، او یوصف فی احداهما به و یسلب فی الأُخری عنه. و الحُکمُ بالازیاد و الانقاص علیه، لا یکونُ الّا فی الجهة الموصوفة بالنّهایة لانّهما من خواصّ الکمّ المتناهی. فاذن، الحکمُ بهما فی جهةٍ واحدة، لا یُنافی سلب النّهایة فی الجهة الأُخری بحسب النّظرالمذکور. و امّا امتناع سلب النّهایة عنه اذا کان موجوداً علی ما هو المقرّر عند جمهور الحکماء، فذلک لامرٍ یقتضیه خارج عن مفهومه و هو غیر ما نحن فیه.

و اذا قد تقرّر هذا، فنقول: لمّا کانت لا نهایة الحوادث فی الجهة الّتی تلی الماضی ازدیاها فی الجهةِ الأُخری الّتی تلی الحال، لم یکن الاستدلال بالازدیاد علی وجوب التّناهی صحیحاً کما مرّ. و امّا الافعال الصّادرة عن القوّة المذکورة، فلمّا کان لامتدادها مبدءٌ واحد بالفرض، و کانت مستلزمة لزیادة و نقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة، وجب ان یکون التّفاوت فی الجهة الأُخری، و اوجب التّفاوت تناهیها فی تلک الجهة ایضاً و بذلک افترقت الصورتان. فهذا ما عندی فی هذا الموضع. و امّا عبارةُ الشیخ فی الجواب المحکّی عنه، فلم یقع الیّ بالفاظه حتّی انظُرَ فیها.

* مقدّمةٌ *

«اذا کان شیءٌ ما یحرّک جسماً و لا مُمانعة فی ذلک الجسم، کان قبول الاکبر للتّحریک مثل قبول الاصغر[1]، لا یکون احدهما اعصی و الآخر اطوع، حیث لا معاوقة

---

۱ – قوله: «مقدمةٌ، اذا کان شیء ما یحرّک جسماً و لا مُمانعة فی ذلک الجسم، کان قبول الاکبر

اصلاً.»

لمّا فرغ من بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التّحريك بالقسر، اراد ان يبيّن امتناع كونها غيرُ متناهية التّحريک بالطّبع ايضاً. فقدّم لذلک ثلاث مقدّمات؛ أُوليها، ما ذكره فى هذا الفصل و هو انّ الجسم ـ من حيث هو جسم ـ لمّا لم يكن مقتضياً للتّحريک، و لا للمنع عنه، بل كان ذلک لقوّة تحلّه ـ كما مرّ ـ فاذن، كبيره و صغيره اذا فرضنا مجرّدين عن تلک القوّة، كانا مُتساويين فى قبول التّحريک و الّا لكان الجسمُ من حيث هو جسم، مانعاً عنه .

* مقدّمةٌ أخرى *

«القوّة الطّبيعيّة لجسمٍ ما، اذا حرّكت جسمها و لم يكن فى جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوزُ ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول، بل عسى ان يعرض ذلک بسبب القوّة.»

و هذه ثانية المقدّمات، و هى انّ القوّة الجسمانيّة المُسمّاة بالطّبيعة، اذا حرّكت جسمها و لا محالة يكون ذلک الجسم خالياً عن المُعاوقة و الّا لم تكن الطّبيعةُ طبيعةً لذلک الجسم، فلا يجوزُ ان يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت فى القبول لما مرّ فى المقدّمة الاولى، بل انّ عرض تفاوت، فهو بسبب القوّة، فانّها تختلفُ باختلاف محلّها على

للتّحريک مثل قبول الاصغر»، و هذا فى المقدّمة الأُولى. فالقوّة الطّبيعة، اذا حرّكت جسماً، يكون قبول كُلّ الجسم للتّحريک مثل قبول بعضه لعدم المُمانعة فيه، فان كان هُناک تفاوت، لا يكون الّا من قِبَل الفاعل، اعنى القُوى، و هذا فى المقدّمة الثانية. و التّفاوت الّذى بين القُوى على تناسب الاجسام فى الصّغر و الكبر، لانّها ساريةٌ فيها متجزئةٌ بتجزئتها، و هذا فى المقدّمة الثّالثة. فلو تحرّک جسمٌ بقوّته الطّبيعة حركات غير متناهية، و تحرّک بعض ذلک الجسم بقوّته الطّبيعة من مبدءٍ واحد، كان حركات البعض غيرُ متناهية و حركة الكُلّ اكثر وقع التّفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى. و ان كانت متناهية، يلزم تناهى حركة الكُلّ ايضاً لانّ نسبة حركة الكُلّ الى بعض، نسبة قوّة الكُلّ الى قوّة البعض، و نسبة قوّة الكُل الى قوّة البعض، نسبة الكُلّ الى بعض، و نسبة الكُلّ الى البعض نسبة المُتناهى الى المتناهى، فيكون نسبة الحركة الى الحركة، نسبة المُتناهى الى المُتناهى و قد فرضنا حركة الكُلّ متناهية، هذا خلفٌ، م.

ما سیأتی فی المقدّمة الثالثة. و هناک یستبین انّ التّفاوت کما کان فی الحرکات القسریّة بسبب القوابل، لا غیر، فهو فی الطّبیعة بحسب الفواعل لا غیر.

* مقدّمةٌ أخری *

«القوّة فی الجسم الاکبر، اذا کانت متشابهة للقوّة فی الجسم الاصغر حتّی لو فصّل من الاکبر مثل الاصغر، تشابهت القوّتان بالاطلاق، فانّها فی الجسم الاکبر اقوی و اکثر اذ فیها بالقوّة شبیهة تلک و زیادة.»

و هذه ثالثة المقدّمات، و هی انّ القُوی الجسمانیّة المُتشابهة، تختلف باختلاف الاجسام، و تتناسب بتناسب محالّها المُختلفة بالکبَر و الصّغر، لانّها حالّةٌ فیها، متجزّئة بتجزئتها و الفاظ الکتاب واضحةٌ.

* اشارةٌ *

«نقول: لا یجوزُ ان یکون فی جسمٍ من الاجسام قوّة طبیعیّة تحرّک ذلک الجسم حرکات بلا نهایة.»

لمّا فرغ من تقریر المقدّمات، شرع فی المقصود و هو ما ذکره فی صدر الفصل.

فقوله : «و ذلک لانّ قوّة ذلک الجسم، اکثر و اقوی من قوّة بعضه لو انفرد.»

اشارةٌ الی المقدّمة الاخیرة.

و قوله : «و لیس زیادةُ جسمه فی القدر تؤثّر فی منع التحریک حتّی یکون نسبة المتحرّکین و المحرّکین واحدة.»

اشارةٌ الی المقدّمة الاولی، و الی سبب الاحتیاج الیها، و هو انّ المُعاوقة لو کانت فی الکبیر، اکثر منها فی الصّغیر مع انّ القوّة فی الکبیر ایضاً اقوی منها فی الصّغیر، لکانت نسبةُ المتحرّکین و المحرّکین واحدةٌ، لکن لیس کذلک لما مرّ فی المقدّمة الاولی.

و قوله : «بل المتحرّکان فی حکم ما لا یختلفان، و المحرّکان مختلفان.»

اشارةٌ الى ما استبان فى المقدّمة الثانية، و هو كون التّفاوت هيهُنا بسبب الفواعل، لا بسبب القوابل.

و قوله : «فان حُرّكا جسميهما[1] من مبدءٍ مفروض، حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا.»

تقريرُ البرهان بالاحالة على ما مرّ. و هو انّهُ يلزمُ من ذلک وقوع التّفاوت فى الجانب الّذى فرض غير مُتَناه. و يلزمُ منه تناهى الاقل ـ كما مرّ ـ

و قوله : «و ان حرّک الاصغر حركات متناهية، كانت الزّيادة على حركاته على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهيا.»

تتميمٌ لهذا البرهان و انّما احتاج الى ذلک، لانّ اللازم ممّا مرّ، ليس الّا وجوب تناهى الحركات الصّادرة عن الجسم الاصغر، لكن كان ذلک فى الحجّة السّابقة خلفاً، لانّ القوّة الواحدة، اقتضت من حيثُ هى غيرُ متناهية فعلاً متناهياً، و لم يكن هيهُنا خلفاً، لان القوّة ليست بواحدة، بل انّما لزم المحال من حيث ذكره و هو انّ تناهى حركات الاصغر، يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضاً، لكونها على نسبة جسميهما المُتناهيين على ما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة، فهذا تقريرُ ما فى الكتاب .

و اعلم انّا ذكرنا انّ الشيخ يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التحريک، فبيّنه بامتناع صدور قسمى التّحريک عنها، اعنى الّذى بالقسر، و الّذى بالطّبع من غير نهاية، لكن لمّا كان البُرهان الّذى اقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المُتناهية محرّكة بالطبع، اخصُّ تناولاً ممّا يجب و ذلک لانّه لم يقم الّا على امتناع صدور التّحريک المُتناهى عن قوّة حالّة فى جسم، لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلک الجسم على التّشابه كالطّبيعة و النّفوس الفلكيّة المُنطبعة فى اجسامها.

و بالجملة القوى المُتشابهة الحالّة فى الاجسام البسيطة، و التّحريک بالطّبع الّذى يُقابل التّحريک بالقسر، يكونُ اعمّ من ذلک، لكونه متناولاً للتّحريكات الصّادرة عن

---

١ ـ «جميعها»، خ.

النّفوس النّباتیّة و الحیوانیّة مع انّ اجسامها المرکّبة لا تخلو عن معاوقات یقتضیها طبائع بسائطها علی ما تبیّن فیما مرّ، و ایضاً اکثرُ تلک النّفوس، ممّا لا ینقسمُ بانقسام محالّها لکون تلک المحالّ اجساماً آلیّة.

فاذن، هذا البُرهان کان اخصّ ممّا یجب، لکن لمّا کان المقصودُ هیهُنا بیان امتناع کون الصّور الفلکّیة المُنطبعة فی هیولیاتها، مبدءً للتّحریکات الغیر المُتناهیة، اکتفی الشیخ بهذا البُرهان المُشتمل علی حصول مقصود.[۱]

* تذهیبٌ *

«فالقوّةُ المحرّکة للسّماء غیر مُتناهیة[۲] و غیرُ جسمانیّة، فهی مفارقةٌ عقلیّة.»

---

۱ - قوله: «اکتفی الشیخ بهذا البرهان المُشتمل علی حصول مقصوده»، هذا البرهان انّما یدُلُّ علی حصول مقصوده، لو کانت حرکة الفلک طبیعیة، فان ارادة الفلک لا تنقسم بانقسامه، لجواز ان لا یکون لجزئه ارادة اصلاً فضلاً عن ارادة، بنسبة ارادة الکل، م.

۲ - قوله: «فالقوّة المحرّکة للسّماء غیر متناهیة»، ثبت ان فی الوجود حرکة غیر متناهیة و انّها دوریة. و الحرکةُ الدّوریة انّما هی السّماویة، فالقوّة المحرّکة للسّماء غیر متناهیة و القوّة الجسمانیة مُتناهیة، ینتج انّ القوّة المحرّکة للسّماء لیست قوة جسمانیة، فیکون قوة مفارقة امّا عقلاً و هو المطلوب، او نفساً. و النّفس المجرّدة المُفارقة انّما یتحرّک جسمها لتحصیل الکمالات اللایقة بها و تحصیل الکمالات، انّما یکون من موجود یکون الکمالات حاصلةٌ له بالفعل و هوالعقل. فالقوّة المحرکة للسّماء مفارقة عقیلة.

ـ فان قلت: ان اراد بالقوّة المُحرّکة للسّماء المُباشر للحرکة الّذی یصدُرُ عنه الحرکة، فهو قوّة جسمانیة لا عقلانیة، و ان ارادَ بها شیئاً آخر، فلابُدّ له من دلالة.

ـ فنقول: الدّلالةُ علیه عدم تناهی الحرکات، لانّ عدم تناهیها، لیس بحسب ذات القوّة المُباشرة لامتناع صدور الحرکات الغیرالمُتناهیة عن القوّة الجسمانیة بحسب ذاتها، بل بحسب قوةٍ أُخری. و لا شکّ انّها یجبُ ان یکون غیر مُتناهیة الآثار و الّا استحال صدور الحرکات الغیر المُتناهیة عن القوّة الجسمانیة بحسبها، فتلک القوّة لیست بجسمانیة، بل مُفارقة.

نعم یرد ان یُقال: الدّلیل لم یدُلّ الّا علی انّ الجسم السّماوی متحرّک بالحرکة الدّوریة، و امّا ان کُلّ متحرّک بالحرکة الدّوریة فهو جسمٌ سماویٌ فهو من باب ایهام العکس. و لم لا یجوزُ ان

و فى بعض النّسخ، فهى غيرُ جسمانيّة فهى مفارقةٌ عقليّة.

قد بان فيما مضى، وجوب وجودُ حركة غير مُتناهية، و بان انّها لا تكون الّا دوريّة، و بان فى النّمط الثانى انّ الاجسام المُتحرّكة بالحركة الدّوريّة هى السّماويّة، فاذن ثبت انّ القوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية، و ثبت ايضاً بالبُرهان المذكور فى الفصول المتقدّمة انّ القوى الجسمانيّة لا تصدرُ عنها حركة غير متناهية، فانتجت المُقدّمتان انّ القوّة المحرّكة ليست بجسمانيّة، و ما ليس بجسمانى، يكون مفارقاً. فاذن، هى مفارقةٌ و المفارقةُ امّا عقلٌ او نفس.

و النّفس المُفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانّما تحاوله بخروج ما فيها بالقوّة من الكمال الى الفعل و الّا فلا احتاج لها الى التّحريك فاذن هى مفتقرةٌ فى التّحريك الى شىء يكونُ كمالاته موجودةٌ بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانيّة من القوّة الى الفعل، ذلك الشّىء هوا لعقل و لا محالة يكون ذلك الشّىء هو السّبب الاوّل لتحريك السّماء، فاذن، القوّة الأُولى الّتى يصدرُ عنها تحريك السّماء مفارقة عقليّة.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّك تقول: قد جعلت السّماء يتحرّكُ عن مفارق و قد كنت من قبل منعت ان يكون المُباشر للتّحريك امراً عقلياً صرفاً، بل هو قوّة جسمانيّة. فجوابك انّ هنا الّذى ثبت هو محرّك اوّل، و يجوزُ ان يكون المُلاصق للتّحريك قوّة جسمانيّة.»

قد تبيّن فى الفصل العاشر من هذا النّمط انّ محرّك السّماء لا يجوزُ ان يكون عقلاً، بل هو قوّةٌ نفسانيّة جسميّة. و هيهُنا حكم بانّه مفارق عقلىّ و ذلك يوهم مناقضة، فنبّه على انّ ذلك غير متناقض، لانّ الحكم بانّ المباشر للتّحريك، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لا يُنافى

يكون فى كُرة الارض قوّة محركة بالارادة و يكون الزّمان مقدار حركتها؟ و اعلم انّ المطلوب من هذِهِ الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً، بل اثبات ان للحركة السّماوية غاية هى العقل و الّا لم يحتجّ الى بيان ان الحركة الغير المُتناهية دورية، و لا الى انّ الحركة الدّورية سماوية. و لهذا صرّح الشيخ فيما قبل بانّه ضرب آخر من البيان مناسب لمّا كُنا فيه من اثبات الغايات للافلاک فاستنتج هيهُنا عدم تناهى القوّة المحرّكة للسّماء، م.

كون العقل مبدئاً من وجه آخر.

و اعلم انّ تحريک النّفس تحريکٌ فاعلىّ، و تحريکُ العقل تحريکٌ غائىّ، و الغاية و ان كانت من حيث هى علّة لعلّية الفاعل مبدئاً بعيداً، فهى من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير انتسابه الى سائر العلل مبدءٌ قريب و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح(۱) و هو انّ المحرّک القريب، ان كان جسمانيّاً، فهو نفس و الّا فهو عقل و لا وجه لكونها معاً، سببين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: ان جاز ذلک فيكون مُتناهى التّحريک، لا دائم التحريک فيكون لغير هذه الحركة، فاسمع و اعلم انّهُ يجوزُ ان يكون محرّک غير متناهى التّحريک يحرّک شيئاً آخر ثمّ يصدرُ من ذلک الآخر حركات غير مُتناهية، لا على انّها تصدر عنه لو انفرد، بل

---

۱ - قوله: «و به ينحلُّ ما اشكل على الفاضل الشارح»، لمّا ذكر الشيخ: انّ المُلاصق للتّحريک، قوةٌ جسمانية و العقل محرّک اول، اعتراض الامام بانّ الحركات الجزئية الغير المُتناهية، انّما يصدرُ عن العقل، او عن القوّة الجسمانية؟ فان صدرت عن العقل، فهو العلّة و ان صدرت عن القوّة الجسمانية، لم يكن العقل علة لها. و الجواب انّ العقل علةٌ غائية، و القوّةالجسمانية علةٌ فاعلية.

و ايضاحُهُ: انّ محرّک الفلک على الاجمال شيئان: الاول، ما يحرّک تحريک المعشوق للعاشق و هو الّذى يكون الحركة لاجله و الثانى، ما يحرّک تحريک النّفس للبدن و هو الّذى يكون الحركة منه و ذلک المحرّک العقلى، لا جايز ان يكون هو المباشر للحركة، فانّه بعيدٌ عن التّغيّر و الاستكمال و المباشر للحركة متغيّرٌ مستكمل. فلا يكون الحركة منه، بل محركاً للفلک على سبيل التّعشق.

و امّا محرّک الفلک على سبيل التّفصيل، فهو ثلاثة: بعيدٌ عقلىٌ يحرُّکُ على وجه التّعشق، و قريبٌ مباشرٌ للحركة و وسطٌ و هو نفس مفارقة عن المادّة متعلقةٌ بالفلک على وجه التّدبير، و يكون لها تصوّرات كلية و جزئية، و تباشر من تصوّراتها الجُزئية الّتى يحصل لها بمعاونة من قوّتها المتخيّلة هذه القوّة المتخيّلة، فيرتسم صور الاوضاع الجُزئية، و يحدث عنها الحركات الجزئيّة على الاستمرار. هكذا، يجبُ ان يحقّق مقاصد القوم، م.

على انّه لا يزال، ينفعل عن ذلک المبدأ الاوّل، و يفعل.

و اعلم انّ قبول الانفعالات الغير المُتناهية، غير التأثير الغير المُتناهي، و التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة، غير تأثير على سبيل المبدئيّة و انّما يمتنعُ فى الاجسام أحد هذه الثّلاثة فقط.»

معنى السّؤال: انّه ان جاز ان يكون المُباشر لتحريک السماء قوّة جسمانيّة، فتكون تلک القوّة مُتناهية التّحريک لا دائمة التحريک، فتكون محرّكة لغير الحركة السّماويّة الدّائمة، هذا خلفٌ.

و نبّه على الجواب[1] بانّه يجوزُ ان يكون محرّک غير متحرّک عقليّ غير متناهي

---

١ - قوله: «و نبّه على الجواب»، أى لا نُسلّم انّ المُباشر لتحريک السّماء، لو كانت قوّة جسمانية، كانت مُتناهية التحريک. و انّما يكون كذلک، لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال، و ليس كذلک، بل يتجدّدُ من العقل المُفارق فيها امور متّصلة غير قارة، و ينفعلُ بحسب ذلک انفعالات غير متناهية، و بواسطة تلک الانفعالات، يقوى على حركات غير متناهية. و انّما قيّد الامور، الامور المتّصلة بكونها غير قارّة، لانّها لو كانت قارّة، لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيهُنا نظران؛ الاوّل، انّ القول بتجدّد الامور من المُفارق و صدور الحركات الغير المُتناهية، بحسب ذلک تصريحٌ بانّ الصّادر من الفلک، حركات متعدّدة، و قد تبيّن من قبل انّ الحركات المُتعدّدة لا تحفظ الزّمان فبينها تناقض.

بيان ذلک انّه اذا صدر من الفلک حركات متعدّدة، فامّا ان يكون بين كُلّ حركتين حدّ هو بداية احديهما و نهايةُ الأُخرى فهى الحركات الّتى تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزّمان، و امّا ان لا يكون بين تلک الحركات حدود، فحينئذٍ لا يكون حركات متعدّدة، بل حركة واحدة.

الثّانى، انّ التّحريكات، لا على سبيل الاستقلال، صورة النّقص، لانّه لا يُمكن أن يقال: لو صحّ الدّليل، لم يجز التّحريكات الغير المُتناهية لا على سبيل الاستقلال، فانّه اذا فرض كُلّ القوّة يحرّک جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غيرُ متناهية من مبدءٍ مفروض و بعضها يحرّک، كذلک يكون تحريک البعض، اقلّ من تحريک الكل، فيكون متناهياً.

و جوابه: انّ هذا، يتمّ لو امكن ان يستعدّ بعض القوّة لتلک الانفعالات الواردة على جميع القوّة و هو ممنوعٌ. و اعتراض الامام بوجهين: احدهما، انّ الامور الحادثة فى النّفس الجسمانيّة، امورٌ

التّحريک، يحرّک قوّة حالّة فى جسم اى يتجدّد منه فى تلک القوّة امور متّصلة غير قارّة، ثمّ يصدر عن تلک القوّة حرکات غير مُتناهية فى ذلک الجسم، لا على انّها تصدُرُ عن تلک القوّة لو انفردت، بل على انّها تنفعل دائماً عن ذلک المحرّک العقلىّ، و تفعل بحسب انفعالاتها تلک.

ثمّ زاد فى البيان، بالفرق بين الانفعالات الغير المُتناهية، و بين التّأثيرات الغير المُتناهية على سبيل الوساطة. و بيّن تلک التّأثيرات على سبيل المبدئيّة، و ذکر انّ المُمتنع على القُوى الجسمانيّة، هو الثّالث فقط.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الامور الحادثة فى النّفس الجسميّة، لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، فانّ الثّابت لا يکون علّة للمتغيّر و ان جاز، فليجُز صدور الحرکات عنه من غير احتياجٍ الى النفس و حينئذٍ لا يُمکن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسميّة بانّها لا تقوى على افعالٍ غيرُ متناهرة، لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

و الجواب: انّ المُتغيّا مّما يصدُرُ عن الثّابت، بسبب وجود الحرکة الدّائمة، و الحرکةُ لا

متغيرة و عندهم انّ الثّابت لا يکون علة للتّغير، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة. فلا يکون معلولة للعقل و ان جاز ذلک، فليجز اسناد الحرکات الجُزئية الى العقل.

و ثانيهما، لو جاز صدور الحرکات الغير المُتناهية من القوّة الجسمية الفلکيّة بواسطة الانفعالات، فلم لا يجوزُ مثله فى سايرالقوى؟ و حينئذٍ، لا يُمکن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسمانية، بانّها لا تقوى على اعمال غير متناهية. فقوله: «و حينئذ»، اشارةٌ الى هذا الوجه، اى اذا جاز صدور الامورالمُتجدّدة فى النّفس الجسميّة عن العقل لا يُمکن القطع .

و الجواب عن الاوّل، انّ الحرکة لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، لما ثبت انّ مباشر الحرکة هو النّفس، لا العقل، لانّه ليس بمستکمل و المتغيّرُ انّما يصدر عن العقل بسبب الحرکة الدّائمة، حتّى يکون هُناک سلسلتان معدّتان کُلّ فردٍ من احديهما بعد الفرد من الاُخرى؛ احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القُوى الجسمانية، و الاُخرى سلسلة الحرکات. فکُلّ حرکة تعدّ القوّة الجسمانية لحالة انفعالية صادرةً عن العقل و تلک الحرکة الانفعالية، تعدّها لاصدار حرکة لاحقة. و هذا کما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعتراض حدٌّ آخر، شعرنا به و تخيّلنا قطعة، فقطعناه، ثمّ تخيّلنا قطع حدّ آخر و هکذا، فکُلّ حرکة سابقة معدّة لتخيّل و هو انفعال. و کُلّ تخيّل علّةٌ لحرکةٍ لاحقة، م.

توجد الّا عند تجدّد احوال فی محرّکها، منسوبة الی ارادة، او میل طبیعیّ او قسریّ یکون کلّ حرکة علّة لتجدّد حال و کلّ حال علّة لتجدّد حرکة، فیتّصل التّجدّدات فی المحرّک و الحرکات فی المتحرّک.

فاذن، لابُدّ من محرّکٍ یتجدّد أحواله و لیس هو بعقل، و لمّا امتنع فی الفلک انتساب تلک الاحوال الی طبیعة او قسر، ثبت انتسابها الی نفس. و امّا احتمال کون القُوی الجسمانیّة قویّة علی غیر المُتناهی بحسب انفعالاتها عن العقل، فلیس بالزام علی الشیخ، لانّه عینُ ما صرّح به، لکنّه لا یتصوّر فیما لا یستمرّ انفعالاته و افعاله.

* اشارةٌ *

«فالمبدءُ المفارق العقلی، لا یزال یُفیض منه تحریکات نفسانیّة للنّفس السّماویّة علی هیئات نفسانیّة شوقیّة تنبعثُ منها الحرکات السّماویّة علی النّحو المذکور من الانبعاث، و لانّ تأثیر المُفارق متّصل علی انّ المحرّک الاوّل، هو المُفارق، لا یمکن غیر هذا.»

فیه بیانٌ لکیفیّة صدور الاحوال المتجدّدة فی النّفس الفلکیّة عن العقل، و صدور الحرکات بحسبها عن النفس، و هو غنیٌّ عن الشرح.

* استشهادٌ *

«صاحب المشّائین قد شهد بانّ محرّک کلّ کُرة، یحرّکُ تحریکاً غیر مُتناه، و انّه غیرُ متناهی القوّة، و انّهُ لا یکون تحریک غیرُ المتناهی بقوّةٍ جسمانیّة، فغفل عنه کثیرٌ من اصحابه حتّی ظنّوا انّ المحرّکات بعد الاوّل، قد تتحرّکُ بالعرض لانّها فی اجسام و العجبُ انّهم جعلوا لها تصوّرات عقلیّة، و لم یحضرهم انّ التّصوّر العقلی، غیر ممکن لجسم، و لا لقوّة جسم فهو غیرُ ممکن لما یتحرّک بذاته، او یتحرّک بالعرض ای بسبب متحرّک بذاته. و انت ان حقّقت، لم تستجز ان نقول: انّ النّفس النّاطقة الّتی لنا، متحرّکة بالعرض الّا بالمجاز و ذلک لانّ الحرکة بالعرض، هی ان یکون الشّیء صار له وضع و موضع بسبب هو فیه، ثمّ یزولُ ذلک بسببِ زواله عمّا هو فیه الّذی هو منطبع فیه.»

قد مرّ فی بیان کثرة العقول، انّ قوماً من المشّائین، ظنّوا انّ المُتشبّه به فی جمیع السّماویّات واحد و انّ المعلّم الاوّل، قد حکم فی موضع بوحدته، و فی موضع آخر بکثرته.

و ذکرنا وجه کلّ واحدٍ من قولیه، فذلک القوم زعموا انّ المحرّکات السّماویّة، هی نفوسها المُنطبعة فی اجسامها، و لزمهم القول بتحرّکها بالعرض، لانّ الحالّ فی المُتحرّک بالذّات، یتحرّکُ بالعرض.

و المحرّک المتحرّک، یحتاجُ من حیث یتحرّک الی محرّک آخر[۱] و لا یتسلسل، بل یجبُ ان ینتهی الی محرّکٍ غیر متحرّک، من حیث هو محرّک. قالوا: فذلک المحرّک الّذی لا یتحرّکُ من حیث هو محرّک هو العلّة الاولی، او العقل الاوّل، و سائر ما عدا ذلک

---

۱ – قوله: «و المحرّک المتحرّک، یحتاجُ من حیث یتحرّک الی محرک آخر»، لانّه اذا کان شیءُ محرکاً متحرکاً فهو من حیث انّه متحرّکٌ یحتاجُ الی محرّک، فان کان محرّکه نفسه، یلزم ان یکون فاعلاً و قابلاً و انّه محال، و ان کان محرّکه غیره، فذلک المحرّک ان کان متحرّکاً، یلزمُ احتیاجه الی محرّک آخر و هکذا، حتّی ینتهی الی محرّک غیر متحرک.

قالوا: و ذلک المحرّکُ هو المبدءُ الاوّل، او العقل الاوّل و ما عداهُ من المحرّکین متحرّک و هذا الّذی حملهم علی الاکتفاء فی تحریک الافلاک بالصّور المُنطبعة، لانّهم لمّا ذهبوا الی انّ ما عدا المبدء الاوّل من محرّکات الافلاک، متحرّکةٌ امّا بالذّات او بالعرض. و النّفس و العقل، لیسا بمتحرّکین لا بالذّات و لا بالعرض، فلا دخل لهُما فی تحریک الافلاک، فانحصر محرّکات الافلاک فی القُوی الجسمانیة.

و اعترض الشارحُ علی هذا الکلام بقوله: و ذلک غیرُ واجبٍ، و تقریره ان یُقال: لا نُسلّم انّ کون المتحرّک فاعلاً قابلاً معاً محال، فانّ من الجایز ان یکون محرّک متحرکاً من جهتین، فانّ القوّة محرّکةٌ من جهة انّها تنفعل من العقل: متحرکةٌ من جهة انّها حالة فی مادة، فکیف لا یکون محرّکها نفسها، و محرّک المتحرّک بالعرض، هو محرّک المتحرّک بالذّات، لکن محرّک المتحرّک بالذّات، اعنی الفلک هو تلک القوّة، فیکون محرّکها من حیث یتحرّک بالعرض ایضاً هو نفسها، کما انّ الطّبیعة العُنصریة محرّکة و متحرّکةٌ بالعرض و لیس محرّکها بالحرکة العرضیّة الّا ایّاها.

و اعلم انّ الانسب ان یکون قوله: و هذا هو الذی حملهم علی الاکتفاء مقدّماً علی الاعتراض، الّا ان ذکره بعد التّزییف، لما کان فیه نوع استحقار و استهزاء اخرّهُ عنه، و الواجب فی قوله: فاذن هی عقول مفارقة، ان یقال: نفوسٌ مفارقة، لمّا تقدّم من اعترافهم بانّ للنّفوس السّماویة تصوراتٌ عقیلة، م.

الواحد من المحرّكين متحرّك، امّا بالذّات، و امّا بالعرض و ذلک غيرُ واجب، لانّه يجوزُ ان يكون المحرّک غيرُ متحرّک من جهة ما هو محرّک، و يكون متحرّكاً من جهةٍ اُخرى مثلاً من جهة كونه حالّاً فى مادّة و هذا هو الّذى حملهم على الاكتفاء بالصّور المُنطبعة فى موادّ الافلاک دون النّفوس المُفارقة و العقول، فردّ الشيخعليهم فى هذا الفصل بشيئين:

احدهما، قول المعلّم الاوّل، فانّهم يدّعون ملازمة مذهبه و ذلک انّه صرّحَ بانّ محرّک كلّ كُرة يحرّكها تحريكاً غير متناه، و بانّ التّحريک الغير المتناهى، لا يكون بقوّة جسمانيّة و هذان القولان، ينتجان انّ محرّک كلّ كُرة، جوهرٌ مفارق، لكنّ القوم المذكورين، قد غفلوا عن جمع القولين و انتاجهما.

و الثاني، اعترافهم بانّ للنّفوس السّماويّة تصوّرات عقليّة، هى مبادى تشوّقاتها، و تقريرُ ذلک: انّ التّصوّرالعقلى، لا يُمكن ان يكون لجسم او قوّة جسم، لما مرّ فى النّمط الثالث، و كُلٌّ متحرّک بالذّات او بالعرض، لكن للمحرّكات السّماويّة تصوّراتٌ عقليّة بزعمهم. فاذن، هى عقولٌ مفارقةٌ غير متحرّكة بالذّات و لا بالعرض.

ثمّ انّ الشيخ ازال وهمُ من يظنّ انّ النّفوس النّاطقة متحرّكةٌ بالعرض و تشبّه النّفوس الفلكيّة بها، ببيان معنى الحركة بالعرض، و نفى ذلک المعنى عن النّفوس الناطقة، و جميعُ ذلک ظاهرٌ.

و اعلم انّ المحصّلين من المشائين، لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون، و انّما يذهب اليه قومٌ منهم لا مزيد تحصيل لهم، يدُلّ على ذلک قول الشيخ فى كتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد»، فانّه قال بهذه العبارة: و الفيلسوفُ يضعُ عدد الكُرات المُتحرّكة على ما كان ظهر فى زمانه و يتبع عددها عدد المبادى المفارقة و الاسكندرُ يصرّحُ و يقول فى رسالته الّتى فى المبادى: انّ محرّک جملة السّماء واحدٌ لا يجوزُ ان يكون عدداً كثيراً، و انّ كلّ كُرة محرّكاً و مشوّقاً يخصّانه، و ثامسطيوس يصرّحُ و يقول ما هذا معناه: انّ الاشبه والاحقّ وجود مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلک، على انّه فيه و وجود مبدأ حركة خاصّة له على انّه معشوقٌ مفارق.

* اشارةٌ *

«الاوّلُ ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته، فيلزمُ كما علمت ان يكون مبدئاً لا لواحد بسيط،

اللّهم بالتوسّط و کُلّ جسم، کما علمت مرکّبٌ من هیولی و صورة، فیتّضح لک انّ المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنین، او عن مبدءٍ فیه حیثیّتان، لیصحّ ان یکون عنه اثنان معاً، لانّک علمت انّه لیس و لا واحدة من الهیولی و الصّورة علّة للأُخری بالاطلاق، و لا واسطة بالاطلاق، بل تحتاجان الی ما هو علّة لکلّ واحدة منهما او لهما معاً، و لا یکونان معاً عمّا لا ینقسم بغیر توسّط، فالمعلول الاوّل عقلٌ، غیر جسم، و انت فقد صحّ لک وجود عدّة عقول مُتباینة، و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فی سلسلتها او فی حیّزها العقلیّ.»

یُرید انّ المعلول الاوّل، لا یُمکن ان یکون جسماً، بل هو عقلٌ مجرّد.[۱]

---

۱ - قوله: «یریدُ بیان انّ المعلول الاوّل، لا یُمکن ان یکون جسماً بل هو عقلٌ مجرّد»، قبل تقریر الدّلیل، لابُدّ من تقسیم الموجود الی الجواهر الخمسة و العرض، فالموجودُ امّا ان یکون فی موضوع و هو العرض، او لا فی موضوع و هو الجوهر، و الجوهرُ امّا ان یکون حالّاً فی جوهرٍ آخر و هو الصّورة، او محلّاً و هو الهیولی، او مُرکّباً من الحالّ و المحلّ و هو الجسم، او لا حالّاً و لا محلّاً، فان کان متعلّقاً بالجسم، تعلّق التّدبیر و التّصرف، فهو النّفس، و الّا فهو العقل.

اذا ثبت هذا، فنقول: المعلول الاوّل لا یجوزُ أن یکون عرضاً، لانّ المعلول الاوّل، سابقٌ علی غیره و یمتنعُ سبق العرض علی الجوهر، و لا جسماً و الّا لزم صدورُ أمرین من الواحد الحقیقی، و لا صورة و لا هیولی، لما ثبت من امتناع ان یکون شیءٍ واحدٍ منهما علّةً للأُخری او واسطة، و لانّ تأثیر الصّورة موقوفٌ علی تشخّصها و تشخصّها موقوفٌ علی المادّة، فلا یجوز تقدّمها علیها و کذا المادّة، لو کانت علة للصّورة کانت فاعلة قابلة معاً و انّه محال، و لا نفساً لانّ افعال النّفس تحتاجُ الی المادّة، لو کانت معلولاً او لا، فامّا ان یصدر عنها شیء او لا، فان لم یصدر عنها شیءٌ، لم ینتظم سلسلةُ الموجودات و ان صدر عنها شیءٌ و قد ثبت انّ افعالها متوقّفة علی وجود المادّة، فیکون المادّة موجودة قبل وجودها و هو محالٌ، فتعیّن ان یکون المعلول الاوّل، هو العقل.

و فیه نظرٌ من وجوه؛ احدها، انّا نختارُ انّه لا یصدرُ من النّفس شیءٌ و لا نسلّم عدم انتظام الموجودات و لم لا یجوزُ ان یصدرَ من المبدءِ الاوّل، بشرط وجود النّفس شیء آخر، هو آلةُ النفس، لابُدّ له من دلیل.

الثّانی، انّ قولکم: افعال النّفس محتاجةٌ الی المادّة ان اردتُم انّ جمیع افعالها کذلک، فهو ممنوعٌ، و ان اردتُم انّ بعضها کذلک، فهو لا یستلزمُ المطلوب. و یمکن ان یُجاب بانّ المُراد بالنّفس، هو الّذی یتوقّفُ جمیع افعالها علی الآلة، فانّ العقل رُبما یتوقّفُ فعله و فیضانه علی وجود المادّة، بل

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل، يشتملُ مع الّذى يليهِ على بيان الطّريقة الثّالثة، لاثبات العقول. و تقريرُ ما فى هذا الفصل:

انّ المبدأ الاوّل، ليس فيه كثرةٌ لوحدانيّته، كما بيّن فى النّمط الرّابع، فيلزم ـ كما علمت فى النّمط الخامس ـ ان لا يكون مبدئاً الّا لواحدٍ بسيطٍ الّا بالتوسّط، و كلّ جسمٍ ـ كما علمتَ فى النّمط الاوّل ـ مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتّضحُ لک انّ المبدأ الاوّل لوجود الجسم، يكون مؤلّفاً عن شيئين، او يكون وجود الجسم عن مبدءٍ فيه حيثيّتان، ليصحّ ان يصدرَ عنه الهيولى و الصّورة معاً، لانّک علمتَ فى النّمط الاوّل ايضاً: انّه ليس و لا واحد منهما علّة و لا واسطة مطلقة للاُخرى، بل يحتاجان معاً الى علّة توجد كلّ واحدةٍ منهما، فانّ ايجاد المُركّب مسبوقٌ بايجاد أجزائه، أو توجدهما معاً، و لا يجوزُ ان يكون علّتهما القريبة، شيئاً غير منقسم، فاذن المعلول الاوّل جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسم و لا جزء جسم و لا بنفس يتعلّق بجسم، بل هو عقلٌ محض، و انت فقد صحّ لک فى هذا النّمط وجود عدّة عقولٍ متباينةِ الذّوات هى مبادى تحريكات الافلاک و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها، اى هو ايضاً محرّک لفلک هو اوّل الافلاک، او فى حيّزها العقلىّ ان لم يكن محرّكاً لفلک، اى يكون مشاركاً لهما فى التّجرّد والبرائة عن القوّة.

* تنبيهٌ *

«قد يُمكنک ان تعلم انّ الاجسام الكُريّة العالية افلاكها و كواكبها، كثيرةُ العدد.»

هذا الفصل، مشتملٌ على اربعة مطالبٍ، اكثرها ممّا مرّ بيانه، و لذلک وسمه بالتّنبيه و انّما جمعها هيهُنا تنبيهاً و تذكيراً على كثرة العقول؛ فلاوّلُ هو معرفة كثرة الاجرام العالية. و الثانى، معرفةُ كثرة محرّكاتها، اعنى نفوسها.

و على استعدادها.

الثّالث، لا نُسلم انّه اذا لم يكن المعلول الاوّل النّفس و لا الجسم و لاجزئاً منه، يكون هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو كان جميع كمالاته، موجودةً فيه بالفعل. و جوابه انّ الموجودات الجوهريّة، منحصرةٌ فى الخمسة، فاذا لم يكن احد الاربعة، تعيّن ان يكون هو العقل و امّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه، فلا يتمّ الّا بدليلٍ آخر، م.

و الثاث، معرفةُ کثرة متشوّقاتها، اعنی عقولها.

و الرّابع، معرفة اختلافها الذّاتیّة بعد اشتراکها فی بعضِ الامور.

و فی آخر الفصل، ترغیب علی تعرّف عللها الفاعلیّة، و وعد لبیان ذلک.

امّا المطلوب الاوّل، فالنّظرُ فیه من العلوم الرّیاضیّة[1] و لذلک قال فیه: «قد یمکنک ان تعلم»، و لم یشتغل ببیانه، و أنا أُوردُ حاصل انظار اهل تلک العلوم فیه اجمالاً. **فاقول:**

الاجرامُ العالیة، تنقسمُ الی کواکب و الی افلاک؛ امّا الکواکب، فتنقسمُ الی سیّارات و الی ثوابت، و السّیّارات سبعة، و الثّوابتُ اکثرُ من أن تحصی. و قد رصد منها الف و نیّف و عشرون کوکباً، و الطّریق الی معرفة وجود الکواکب، هو العیان لا غیر، و الی معرفة سیرها و اثباتها هو الرّصد.

و امّا الافلاک، فکثیرةٌ و الطّریق الی اثباتها، الاستدلال بحرکات الکواکب الموجودة بالرّصد بعد تمهید الاصول الحکمیّة. و هی اسنادُ کلّ حرکةٍ الی جسم یتحرّک بها بالذّات، و یتحرّکُ ما یحتوی علیه بالعرض، و وجوب الاتّصال فی الحرکات الفلکیّة المستدیرة البسیطة، و وجوب التّشابه فیها، و امتناع الخرق و الالتئام علی اجرامها.

و قد اختلف اهل العلم فی عددها، اختلافاً لا یرجی زواله بعد ان قسّموها الی کلّیّة یظهرُ منها حرکةٌ واحدة، امّا بسیطة او مرکّبة، و الی جزئیّة تنفصل الکُلّیّة الیها. فالقُدماء اثبتوا ثمانیةَ افلاک کلّیّة، یُحیط بعضها ببعض، بحیث یماسُّ مقعّر العالی محدّب السّافل، و یکون مراکز الجمیع، مرکزُ الارض واحدٌ منها و هو المحیط بالکلّ فلک الثّوابت، فانّه ممّا لابُدّ منه و ان کان کون الثّوابت علی افلاک کثیرة ممکناً، و هذا الفلک هو ایضاً فلک البروج، و سبعة للسیّارات السّبعة علی الضدّ المشهور و ان کان فیه ایضاً خلاف.

و المتأخّرون زادوا فلکاً آخر، غیر مکوکبٍ یحرّک الکلّ بالحرکة الیومیّة، و جعلوه محیطاً بالکلّ. ثمّ انّ الفریقین، جعلوا الفلک الکلّی ،لکلّ کوکبٍ منفصلاً الی اجسام کثیرةٍ یقتضیها اختلاف حرکات ذلک الکوکب طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سُرعةً و

---

۱ - قوله: «فالنّظرُ فیه من العلوم الرّیاضیّة»، فیه نظرٌ، لانّ البحث عن وحدة الاجسام و کثرتُها، بحثٌ عن احوال الموجودات من حیث انّها موجودة، فهو من الالهیّات، و لعلّهُم خصّصوا الوحدة و الکثرة بالاجرام العلویّة، حتّی صار البحث عنهما فی علم الهیئة، م.

بطأً، و بُعداً و قُرباً من الارض.

فمن غير المحصّلين، منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشُورات[١] و الحلق و الدّفوف و امثالها، و جعلوها منضودة فى جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلّى.

و منهم، من جعلها فى حركاتها ايضاً مُختلفةً كالقائلين باسترخاء، اوتارها عند الرّجوع و ما يُقابله عند الاستقامة، و كالقائلين باقبال الفلك و ادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة مُتشابهة، هذا كلّه مع اختلافهم فى اعدادها.

و امّا المحصّلون الّذى يلتزمون القوانين الحكميّة، فقد اختلفوا ايضاً فى اعدادها بعد اتّفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً و حركةً، و المعلّم الاوّل، ذكر انّ عدد الجميع، يقرّبُ من خمسين فما فوقه. و المتأخّرون المتّفقون لارصاد بطلميوس الفاضل، اثبتوا لكلّ كوكب فلكاً ممثّلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يُماسّ بمحدّبه مقعّر ما فوقه، و بمقعّره، محدّب ما تحته ،و هو فلكهُ الكلّى المشتمل على سائر افلاكه الّا القمر، فانّ ممثّله المُسمىّ بفلك جوزهره يحيطُ بفلكٍ آخر له، يُسمّى المائل و هو الّذى يشتملُ على سائر افلاكه، و فلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفعلُ عن الممثّل او المائل يتماسُّ محدّباهما و مقعّراهُما على نقطتين يسمّى الابعد عن الارض اوجاً، و الاقربُ منه حضيضاً، و فلكاً آخر يسمّى بالتّدوير غير محيط بالارض و هو فى ثخن خارج المركز، يُماسّ محدّبه سطحيه، على نقطتين يُسمّى ابعدهما عن الارض ذرورة، و اقربهما حضيضاً، ما خلا الشّمس، فانّها تكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز، او التّدوير من غير رُجحان لاحدهما على الآخر، بالقياس الى حركاتها، الّا انّ بطلميوس رأى اثبات الخارج لها، اولى لكونه ابسط.

و الكواكب السّتّة مركوزةٌ فى تداويرها، بحيث تماسّ سطوحها سطوح التّداوير على نقط، و الشّمسُ مركوزةٌ فى خارج المركز، و زادوا لعُطارد فلكاً آخر، خارج المركز ايضاً،

---

١ - قوله: «كالقائلين بالمنشُورات»، المنشورُ شكلٌ مجسمٌ يُحيطُ به ثلاثة سطوح مُتوازيةُ الاضلاع و مثلثان، فقوله: الّا القمر، يخرجُ ممثّله، عن فلكه الكُلّى، فهو لا يكون فلكاً و كلياً و لا جُزيئاً، م.

فله فلکان خارجا المرکز، یشتملُ الممثّل علی احدهما، اشتمال سائر المُمثّلات علی امثاله و هو المُسمّی بالمدیر.

و یشتملُ المدیر علی الثّانی اشتمال المُمثّل علیه و هو المسمّی بالحامل لفلک التّدویر، اذ هو المُشتمل علیه، فیکون جمیع الافلاک للکواکب السّبعة علی هذا التّقدیر اثنین و عشرین، و مع الفلکین العظیمین اربعة و عشرین، عشرةٌ منها موافقة المرکز، لمرکز الارض، و ثمانیةٌ خارجةُ المراکز عنه، و ستّةُ افلاک تداویر یتحرّکُ الفلک الاعلی بالحرکة الاولی الیومیّة السّریعة و یتحرّکُ ما دونه بحرکته و یتحرّکُ فلک الثّوابت بالحرکة الثّانیة البطیئة و یتحرّک ما دونهابها.

و لکلّ فلک من الباقیة، حرکةٌ خاصّةٌ الّا المُمثّلات السّتّة الّتی فوق القمر، فانّها لا تتحرّک غیر الحرکتین المذکورتین، فینتظمُ الرّجعة و الاستقامة و السّرعة و البطء و القُرب و البُعد، بحرکات الافلاک الخارجة المراکز و التّداویر، و یترکّبُ حرکات الکواکب المُختلفه الطولیّة، من هذه الحرکات علی التّفصیل المذکور فی کتب الهیئة.

و بقیت الحرکات العرضیّة الموجودة، لتداویر الخمسة المُتحیّرة و بعض اختلافات الخمسة و القمرُ و الحرکة، لا مقتضیةٌ لتناقض البُعد بین قطبی الفلکین العظیمین علی ما یظنّ ان ثبت وجود ذلک التّناقض حقیقةً محتاجة الی اثبات اجرام آخر، تتحرّک بها.

و قد اشار الشیخُ و غیره من الحکماء و المهندسین، الی عددٍ من الافلاک، ینبغی ان ینسب مضافة الی ما سبق، لاجل هذه الحرکات، الّا انّ الآراء، لم تتّفق بعد علی ذلک اتّفاقها علی ما سبق ذکره، فهذا هو القول الُمجمل فی عدد الافلاک.

قوله : «و یلزمک علی اصولک ان تعلم، انّ لکُلّ جسمٍ منها، کان فلکاً محیطاً بالارض، موافقُ المرکز، او خارج المرکز، او فلکاً غیر محیطٍ مثل التّدویرات، او کوکباً شیئاً هو مبدءُ حرکة مستدیرة علی نفسه، لا یتمیّزُ الفلک فی ذلک عن الکواکب، و انّ الکواکب تنتقلُ حول الارض بسبب الافلاک الّتی هی مرکوزةٌ فیها، لا بان ینخرق لها اجرام الافلاک. و یزیدک فی ذلک، بصیرة انّک اذا تأمّلت حال القمر، فی حرکتِهِ المُضاعفة و اوجیه و حال عُطارد و اوجیه، و انّه لو کان هُناک انخراقٌ یوجبه جریان الکواکب، او جریان فلک تدویره لم یعرض ذلک کذلک.»

و هذا هو المطلوب الثّاني، و هو معرفةُ كثرة النّفوس المحرّكة لهذه الافلاک و هو بحثٌ حكميٌ و لذلک قال: «و يلزمکُ على اصولک».

و اعلم، انّهم اختلفوا ايضاً في محرّكات الافلاک الجُزئيّة للكواكب السّبعة. فذهب فريقٌ الى انّ كلّ كوكب منها، ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحدٍ، ذى نفس واحدة، تتعلّقُ بالكواكب اوّل تعلّقها و بافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلک كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه اوّلاً، و باعضائه الباقية بعد ذلک بتوسّطه، فالقوّة المُحرّكة مُنبعثةٌ عن الكواكب الّذى هو كالقلب فى افلاكه الّتى هى كالجوارح و الاعضاء الباقية بعد ذلک. و على هذا التّقدير، تكون النّفوس الفلكيّة تسعاً؛ اثنتان للفلكين العظيمين، و سبعٌ للسّيّارات و افلاكها.

و ذهب الباقون، الى انّ كلّ فلک من الافلاک المذكورة و نفس محرّكة ايّاه، و كذلک كُلّ كوكب. و قد اثبتوا للكواكب ايضاً حركات وضعيّةٌ على انفسها، كما اثبتوا لافلاكها، فانّ حكمها فى وجوب، اخراج الاوضاع المُمكنة من القوّة الى الفعل واحد. و هذا شيءٌ محسوس فيما فوق القمر.

امّا القمر، فان لم يكن محوه خالاً يترائى فيه بالانعكاس، كما ترى من الهالات و قسّى قزح، او اجساماً موجودة واقعة بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً فى جميع الاوقات على حالةٍ واحدة لم تكن له حركة استدارة، لكنّ الحُكُم القطعىّ فيه مشكل.

و الاظهر انّه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته و امتناع تغيّره عن وضعه الطبيعىّ، فعددُ النّفوس المُحرّكة على هذا الرأى عدد الافلاک و الكواكب جميعاً. و الشيخ حكم بذلک فى الكتاب بقوله: «انّ لكلّ جسم منها فلكاً كان او كوكباً شيئاً هو مبدء حركةٍ مستديرةٍ على نفسه، لا يتميّز الفلک فى ذلک عن الكواكب». و يؤكّده ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الافلاک الخارجة المراكز و التّداوير، و الكواكب مختصّة فى الابداع، بصورٍ كماليّةٍ زائدةٍ على صور المُمثّلات.

ثمّ انّ الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه، عند العوام و هو انّ الكواكب تتحرّكُ فى الافلاک تحرّک الحيتان فى المياه. فانّ القول بتكثّرات الحركات المُقتضى لتكثّر المحرّكات، مبنىّ عليه. و انّما نفاه بشيئين:

احدهما، البُرهان الكلّىّ المُتقدّم، و هو امتناع الخرق و الالتئام على الاجسام ذوات الحركات المُستديرة بالّطبع، و اليه اشار بقوله: «و انّ الكواكب، تنتقلُ حول الارض»، الى

قوله: «لا بان ينخرق لها اجرام الافلاک».

و الثانی، برهانٌ حدسیّ و هو انّ الرّصد و الاعتبار، يدلّان علی موافاة مركز تدوير القمر اوجه فی كلّ دورة مرّتين و هو عند كونه فی الاجتماع و الاستقبال، و حضيضه ايضاً مرّتين و هو عند كونه فی تربيعی الشّمس، و كذلک علی موافاة مركز تدوير عُطارد اوجه فی كُلّ دورة مرّتين؛ حدهما، عند كونه فی تاريخنا هذا فی اوّل العقرب بالتّقريب، و الثانی، عند كونه فی اوّل الثّور، الّا انّ اوجه العقربی، يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوری، بخلاف القمر. فانّ اوجيه مُتساويان، و موافاته حضيضه ايضاً مرّتين علی التّساوی و هو عن كونه فی اوّل بُرجی السّرطان و الحوت.

فاذن، لو لم يكن للفلک الحامل للتّدوير حركة، بل كان التّدوير هو الّذی يقطع الحامل بحركته وحده، لم يعرض ذلک كذلک. و الوجهُ فی القمر، هو انّ حامل تدويره، يتحرّکُ الی توالی البروج، كلّ يومٍ اربعة و عشرين جزئاً و كسر جزء من ثلاث مئة و ستّين جزئاً من المحيط و يحمل التّدوير معه، و المائل يتحرّکُ بحركته و حركة المُمثّل جميعاً الی خلاف التّوالی احد عشرجزء و كسراً و يحمل الحامل معه. فيذهب اقلّها بمثله من اكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين و تبقی حركة مركز التّدوير عن موضعه الاوّل، ثلاثة عشر جزئاً و كسراً.

و التّقديرُ الالهی، قد اقتضی ان يكون مركزُ التّدوير عند موافاة[1] الشّمس فی اوج الحامل، فاذا تحرّک الفلكان من موضع الموافاة، حركتيهما المذكورتين صار الاوج ممّا يلی احدُ جانبی الشّمس، علی بعد احد عشر جزئاً و كسراً من ذلک الموضع، و مركز التّدوير ممّا يلی الجانب الآخر علی بعد ثلاثة عشر جزءٍ منه، و تحرّكت الشّمس بحركتها الخاصّة بها قريباً من جزءٍ الی الجهة الّتی يلی المراكز منه ايضاً، و كانت الشّمس متوسطّة بين الاوج و مركز التّدوير علی بُعدين متساويين كلّ واحدٍ منهما اثنی عشر جزئاً و كسراً و مجموعهما هو بُعد مركز التّدوير من الاوج.

و لكون ذلک البُعد، ضعف بعد المركز عن الشّمس، سمّی بـ«البُعد المضاعف»، و سميّت حركة الحاصل بذلک القدرُ بـ«الحركة المضاعفة». و هكذا يوماً بعد يومٍ، حتّی اذا

---

۱ - «موافاته»، خ.

صار بعد المراكز عن الشّمس ربع دور، و بعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً و كان بين الاوج و المركز، نصف دور، وافى المركز مقابلة الاوج، اعنى الحضيض، و اذا صار بعد المراكز عن الشّمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر، فوافاه فى استقبال الشمس، و كذلک فى التّربيع الآخر، فاذن المركزُ يُوافى الاوج فى الاجتماع و الاستقبال و الحضيض فى التّربيعين.

و امّا عُطارد، فلمّا كان له فلكان خارجا المركز، اعنى المُدير و الحامل و اوج المُدير، يتحرّكُ بحركة المُمثّل البطيئة المُنتهية فى زماننا، الى اوّل العقرب، و كان المُدير متحرّكاً بالحامل على خلاف التّوالى، قدر مسير الشّمس، و الحامل مُتحرّكاً بالتّدوير على التّوالى ضعف ذلک.

و كان التّقدير الالهىّ، مقتضياً ان يكون مركز التّدوير فى الاوجين معاً، وجب اذا تحرّک الفلكان عن ذلک الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشّمس و عن اوج المُدير بعد ذهاب اقلّ الحركتين بمثله، من الاكبر قصاصاً، مثل مسيرها، و البعد بين الاوجين مثله. فيكون اوج المدير متوسّطاً بين اوج الحامل و مركز التروير، حتّى اذا صار بعد المركز عن اوج المُدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر، فوافاهُ المركز عند حضيض المدير.

و لاجل ذلک، كان المركزُ فى هذا الاوج، اقرب الى الارض ممّا كان فى الاوجين معاً، و يكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين، متساويى البُعد عن الاوجين المُتقابلين، و يكونان لا محالة الى الاوج الادنى، اقرب منهما الى الاوج الابعد. و هما اوّل السّرطان و الحوت، فانّهما على التّثليث من الاوج الابعد و على التّسديس من الاوج الادنى.

فهذا حال القمر و عُطارد فى اوجيهما، اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرّتين فى دورةٍ واحدة. و ذلک ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاک لا الى الكواكب انفسها، فاذن لا يقعُ خرق اجرام الافلاک.

و انكر الفاضل الشارح[١]، جوازُ كون الجسم الواحد متحرّكاً بحركتين مُختلفين قال:

---

١ - قوله: «و انكر الفاضل الشارح»، لمّا كان حاصل الدّلالة الثّانية على نفى حركة الكواكب

بنفسها فی الفلک، انّ موازاة مرکز تدویری القمر و عُطارد، اوجیهما فی کُلّ دورةٍ مرّتین انّـماً تتصوّرُ لو کان لمرکز التّدویر حرکتان حرکة علی التّوالی، و حرکة علی خلاف التّوالی، فلو کان المُتحرّک هو الکواکب، او فلک التّدویر بنفسه، لم یکن کذلک، لامتناع ان یتحرّک الجسم الواحد بالذّات الی جهتین مُختلفین دفعةً واحدة.

اعترض الامام بانّ هذه الدّلالة، انّما تستقیم، لو امکن ان یتحرّک الجسم الواحد حرکتین مُختلفین، لکنّه غیرُ ممکن، لانّ الحرکة الی جهةٍ، تستلزمُ الحصول فیها، فلو تحرّک الی جهتین، یلزم حصوله فیهما دفعةً واحدةً و انّه محال.

و توجیه الجواب: انّا لا نُسلّم انّ جسماً واحداً لو تحرّک الی جهتین، یلزم حصوله فیهما. و انّما یلزمُ لو کان حصوله فی جهةٍ بحسب حرکتین، و لیس کذلک، بل بحسب حرکةٍ واحدةٍ حاصلةٍ من الحرکتین. فانّ الحرکتین اذا کانتا الی جهةٍ واحدةٍ حصلت حرکة واحدة مُساویة لمجموعهما، و ان کانتا الی جهتین حصلت حرکة واحدة مساویة لفضل احدیهما علی الأُخری، و لیس یلازم ان یکون الحرکة الواحدة بسیطة فقد تکون مرکبة و حصول الجسم فی الجهة، انّما هو باعتبار تلک الحرکة الواحدة، لا بحسب الحرکتین، و تحقّق الموضع، یتحقّقُ الحرکة بالعرض، فنقول:

لا شک انّ المتحرّک بالعرض، یحصل له حالة مخصوصة هی الحرکة، فانّ الجالس فی السّفینة، عرض له تلک الحالة العارضة للسفینة حتّی ینتقل من مکان، کما ینتقل السّفینة من مکانها، الّا انّ الفرق، انّ حالته المخصوصة بسبب حالة غیره، یتبدّلُ اوضاعه و ایونه، لتبدّل اوضاعه و ایونه، و ایضاً للمُتحرّک بالذّات توجهاً الی الجهة، اعنی میله الیها، سواءٌ کان میلاً طبیعیاً او قسریاً او ارادیاً، و هذا المیل، لا یوجد فی المتحرّک بالعرض.

فانّ واحداً منّا، لو تحرّک و معه حجر، فلا شکّ انّ ذلک الحجر، ینتقل الی موضعنا، لکن تلک الحرکة، صدرت عارضة لنا عن ارادة و لا ارادة فی الحجر. فمبدءُ الحرکة موجودٌ فی المتحرّک بالذّات، دون المتحرّک بالعرض. ثمّ لا یستراب فی ان الحرکة بالعرض، لیست مانعة للحرکة بالذّات، فجاز ان یکون المُتحرّک بالعرض متحرکاً بالذّات، کما ان راکب السّفینة، یتحرّکُ ایضاً سواءٌ کان الحرکتان الی جهةٍ واحدةٍ او الی جهتین.

لکن هیهُنا شکٌ و هو انّا اذا فرضنا دائرتین محُیطتین، احدیهما حاویة للأُخری و هُما متحرّکان بالخلاف علی محورٍ واحدة، حرکة واحدة، و علی الدّائرة المحویة نقطة فی وسط السّماء، علی نصف النهار، فتلک النّقطة، لابُدّ ان یکون دائماً علی نصف النهار، لانّ المحوی، انّ حرکتها الی

لانّ الانتقال الی جهةٍ يلزمُ منه الحصول فی تلک الجهة، فلو انتقل الی جهتين، لزم حصوله دفعةً فی جهتين، سواءً كان الانتقالان بالذّات، او بالعرض، او بهما.

ثمّ قال:

لا يُقال: انّا نری الرّحی، تتحرّک الی جهةٍ و النّملة عليها الی خلافها، لانّا نقول: لم لا يجوزُ ان يكون للنّملة وقفةٌ حال حركة الرّحی و للرّحی وقفة حال حركة النملة؟ و هذا و ان كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم، لا يُعارض البرهان.

و الجوابُ انّ الجسم الواحد، لا يتحرّک حركتين الی جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّک حركةً واحدةً يتركّب منهما، فانّ الحركات، اذا تركّبت و كانت الی جهةٍ واحدة، حدثت حركة تساوی مجموعها، و ان كانت فی جهتين متضادّتين احدثت حركة

جهة الشّرق درجة، فقد اعادها الحاوی الی جهة الغرب، مع انّ تلک النّقطة لمّا كانت من نقطة الدّائرة المحوية و ساير نقاطها، يقطع دور الفلک بحركتها بالضّرورة، فلابُدّ ان تكون تلک النّقطة فی جهة الشرق تارةً و فی جهة الغرب اُخری.

و من الفضلاء، من سمعتهُ يقول فی حلّ هذا الشّک: انّ لكُلّ مُتحرّک، حركتان: حركة حقيقية و هی قطع المسافة الّتی يتحرّکُ عليها، و حركة اضافية، ای بالاضافة الی ای نقطة فرضت، خارجة عن المسافة و هی زاوية لمسافة حركتها عندها و نقطة المحوی و ان كانت له حركة فی نفسها، لا يحدث زاوية بالنّسبة الی النّقاط الخارجة عن مدارها، لانّ موضعها يتحرّکُ بالخلاف حركة مساوية لها، و لهذا لا يرُی الّا ساكنة، و للفكر فيه مجال.

و ممّا يوضح الجواب عن اشكال الامام، انّ الحركة الی جهة، انّما يستلزمُ الحصول فيها لو كانت وحدها، فاذا كانت مع حركةٍ اُخری، فالحصولُ فی الجهة، انّما هو بحسب تركب الحركتين، حتّی انّ كُلّاً من الحركتين، لو تجرّدت عن الاُخری، كانت متّوجهةً الی الجهة المتوجّهة اليها. فاذا فرضنا واحداً علی خشبةٍ هی مئةُ ذارع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف، تحركاً متساوياً، فاذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقل الخشبة من تلک الموازاة ـ مثلاً ـ ذارعاً، تحرّک الشّخص من رأس الخشبة ايضاً ذراعاً و المُوازاة باقيةُ كما كانت، و هكذا حتّی يتحرّک الخشبة مئة ذراع و الشّخس الی آخرها، و امّا لو تحرّک الخشبة فقط، او كانت حركة الشّخص فقط، لانحرف الشّخص عن الموازاة الی جهة الحركة، فلا انتقال هُناک للشّخص الی جهة بحسب تركيب الحركتين، م.

مساوية، لفضل البعض على البعض، او سكوناً ان لم يكن فضلاً، و ان كانت فى جهات مختلفة، احدث حركة مُركّبة الى جهة يتوسّط تلک الجهات على نسبتها، و ذلک على قياس سائر المُمتزجات.

فاذن، الجسم الواحد، لا يتحرّکُ من حيث هو واحد الّا حركة واحدة، الى جهة واحدة، الّا انّ الحركة الواحدة، كما تكون مُتشابهة، فقد تكون مختلفة، و كما تكون بسيطة، فقد تكون مركّبة. و كلّ بسيطة متشابهة و كُلّ مختلفة، مركّبة و لا ينعكسان. و الحركات المُختلفة، يكون بالقياس الى متحرّكاتها الاوّل بالذّات، و الى غيرها بالعرض. و لا يكون جميعها بالقياس الى متحرّک واحدٍ بالذّات، بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذّات، لكانت احديهما فقط. و اذا ظهر ذلک، فقد ظهر انّهُ لا يلزم من كون الجسم متحرّكاً بحركتين حصوله دفعة فى جهتين، و لم يحوج ذلک الى ارتكاب شىء مستبعد، فضلاً عن محال.

قوله : «و تعلم انّها كُلّها فى سبب الحركة الشّوقيّة التّشبّهية على قياس واحدٍ و تعلم انّه ليس يجوزُ ان يُقال: ما رُبّما، يقال انّ السّافل معشوقه الخاصّ هو ما فوقه.»

و هذا هو المطلوب الثّالث و هو معرفة كثرة العقول.

فانّ اختلاف الحركات، يقتضى اختلاف مباديها المُتشوقّة ـ كما مرّ ـ و انّما يُثبت ذلک، بعد ابطال القول بانّ الفلک السّافل، انّما يتحرّکُ شوقاً الى الفلک العالى كما مرّ. و القائلون به، يجعلون اوّل الافلاک فلكاً ساكناً متشوّقاً غيرَ مشتاقٍ، ينقطعُ به الاشتياق و هذا الرّأى ممّا مال اليه ابوالبركات البغدادى، و اسندهُ الى بقراط، من القُدماء و انّما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما رُبما يُقال»، اشارةٌ الى انّه مذهبٌ لقوم.

و لمّا تقدّم ابطال هذا الرّأى فى الفصل الثّانى عشر من هذا النّمط، لم يتعرّض هيهُنا لذلک، و اذا ثبت انّها انّما تتحرّکُ شوقاً الى متشوّقاتها المجرّدة، لا الى الاجسام المحيطة بها، فعلى مذهبِ القائلين بنفوس، تسعةٌ تكون العقول المتشوّقة ايضاً تسعة: عاشرُها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون و الفساد الّذى يسموّنه العقل الفعّال، و على المذهب الّذى ذهب الشيخ اليه، يكون عددها عدد الافلاک و الكواكب بزيادةٍ واحدة.

و اعلم انّ العدد المُثبت بالدّليل، هو ما يقطع بانّ العقول، ليست اقلّ منه، و امّا كونها اكثر

منه، فمن المُحتمل اذ لم يدلّ على امتناعها دليلٌ.

قوله : «تعلم انّها لم يتخلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطّبع الّا و ليست من طبيعةٍ واحدة، بل هى طبائعُ شتّى و ان جمعها كونها بحسب القياس الى الطّبائع العُنصريّة طبيعة خامسة.»

و هذا هو المطلوبُ الرّابع و هو معرفةُ اختلاف الاجرام العالية بطبائعها، و الشيخ استدلّ على ذلک باختلاف الاوضاع و الأيون و الحركات الّتى هى مقتضيات الطّبائع كما تقدّم بيانه. فاذن، هى مختلفةٌ بالانواع و كلّ نوع منها لا يوجدُ الّا فى شخص واحد، و يجمعُها معنى مشترک يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال و الحركات، و امتناع زوالها عن الأيون والاشكال و ذلک المعنى طبيعة عامّة هى مبدأ جنس يشتمل عليها و هى الّتى تسمّى بالقياس الى الطّبائع العنصريّة طبيعة خامسة.

قوله : «فيبقى لک ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضاً سبباً قريباً للبعض فى الوجود ام اسبابها تلک الجواهر المُفارقة؟ و من هيهُنا توقّع منّا بيان ذلک.»

هذا هو الحثّ على تعرّف المبادى الفاعليّة لهذه الاجرام، اهى اجرامٌ مثلها، ام جواهر مفارقة؟ و الوعدُ لبيان ذلک.

* هدايةٌ *

«اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل[1]، فانّما يصدرُ عنه اذا صار شخصه ذلک الشّخص

---

۱ – قوله: «اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل»، لتقرير هذا البرهان طريقان:

احدهما، طريقُ المعيّه، و تحريره على محاذاة ما فى الكتاب: انّ الحاوى، لو كان علةً للمحوى، لكان حال المحوى، مع الحاوى الامكان، لانّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها، فلا يكون وجوب المعلول، مع العلّة، بل الّذى يكون معه، هو امكانه، لكن وجود المحوى، مع عدم الخلاء.

فلمّا كان وجود المحوى، غيرُ واجبٍ مع وجوب الحاوى، فلا يخلو امّا ان يكون عدم الخلاء

واجباً مع وجوب الحاوی، او غیر واجب. فان کان واجباً مع وجوب الحاوی، کان المحوی واجباً مع وجوب الحاوی. و قد ثبت امکانه، هذا خلفٌ، و ان کان غیر واجبٍ مع وجوب الحاوی، فهو ممکنٌ فی نفسه، و انّه محال. و لیس هذا الطّریق الّا قیاساً استثنائیاً، هکذا لو کان الحاوی علةً للمحوی، کان المحوی معه ممکناً، و التّالی باطلٌ فالمقدّم مثله. امّا المُلازمة، فلانّ وجوب المعلول، بعد وجوب العلة، فحاله معه الامکان لا محالة، و امّا بطلان التّالی، فلانّ عدم الخلاء مع وجود المحوی علی ذلک التّقدیر، فلو کان المحوی ممکناً مع الحاوی، کان عدم الخلاء ایضاً ممکناً، و هو محال. و الشارحُ لم یشرح المتن، الّا بهذا الطریق و بناه علی ثلاث مقدّمات:

احدیها، انّ الجسم، لا یکون علة موجدة الّا بعد کونه شخصاً، لانّه ما لم یتشخّص، لم یوجد و ما لم یوجد، لم یوجد. و لو اطلق هذه المُقدّمة غیر مقیّدٍ بالجسم، کان اولی لعدم اختصاص الکمّ بالجسم. فان کُلّ شیءٍ یفرض، یمتنع ان یکون علة موجدة الّا بعد تشخّصها، سواءٌ کان جسماً او غیره.

وثانیها، انّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها، ضرورة انّ العلّة تجب اوّلاً ثمّ توجب، فیجب المعلول، فقد وجبت العلة و لم یجب المعلول بعد، و کُلّ ما لم یجب و یکون من شأنه الوجوب، فهو ممکنٌ، فیکون حال المعلول، مع العلّة الامکان .

و ثالثها، انّ الشّیئین، اذا کانا بینهُما معیةٌ تلازمیةٌ لا یتخالفان فی الوجوب و الامکان، لانّه لو وجب احدهما و امکن الآخر امکن انفکاکهما، فلا تلازم بینهما. و ترکیب الدّلیل بعد هذا ظاهرٌ، لکن المُقدّمة الثّالثة منقوضةٌ بالواجب و معلوله، فانّهما یتخالفان بالوجوب و الامکان مع تلازمهما.

ـ لا یُقال: لیس مقدّمة البرهان، عدم اختلاف المُتلازمین فی الوجوب مطلقاً، بل المقدّمة عدم اختلافهما فی الوجوب مع ثالث، فانّه لو وجب احدهُما مع الثّالث و لم یجب الآخر معه، امکن انفکاک احدهما عن الآخر بالضّرورة، فلا تلازم بینهما و علی هذا لا نقض.

ـ لانّا نقول: الدّلالة مشترکةٌ، فکما لا یجوزُ ان یختلف حال المُتلازمین مع الثّالث فی الوجوب و الامکان، کذلک لا یجوزُ ان یختلف حالهما فی انفسهما، ضرورة انّه لو وجب احدهما و لم یجب الآخر مع وجوبه، امکن انفکاک احدهما عن الآخر، فالمُراد لیس الّا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً، سواءٌ کان مع الثّالث او فی حدّ انفسهما، یشهدُ بذلک اطلاق الشّرح.

و يمكنُ ان يُجاب عن النّقض، بانّ المُراد بالوجوب، ما هو اعمّ من الوجوب بالذّات او بالغير، و المُراد بالامكان، صرف الامكان، ما لم يخرج الى الوجوب و الوجود. و من الظّاهر ان شئيين، اذا كانا مُتلازمين، فكُلّ واحدٍ منهما، اذا وجب وجب الآخر مطلقاً، فانّه لو بقى على صرافة الامكان، تحقّق الانفكاک بينهما قطعاً، فهذا هو المستعمل فى البرهان، فانّ عدم الخلاء، لمّا كان مع وجود المحوى معيّةً تلازميةً و كان عدم الخلاء واجباً مع وجوب الحاوى، يلزم ان يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه، لكنّه باقٍ على صرافة الامكان.

ـ فان قلت: كما وجب ان لا يتخالف المُتلازمان فى الوجوب مطلقاً، وجب ان لا يتخالفا فى الوجوب بالذّات ايضاً، فانّه لو وجب احدهما بالذّات و الآخر واجب بالغير، لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذّات. و من البيّن انّ الشّيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما و امكن ارتفاع الآخر، امكن الانفكاک بينهما، فلا تلازم كما اذا تحقّق الانفكاک.

ـ فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته، انّما يقتضى جواز الانفكاک، لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاوّل، فليس كذلک، فانّ وجوب المعلول، مرتّبٌ على وجوب العلّة.

و عندى، انّ هذه المقدّمة مستدركةٌ فى البرهان، اذ يكفى ان يُقال: لو كان الحاوى علةً للمحوى، لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوى و لم يجب وجود المحوى بعد، لكن المحوى هو الّذى يملاء مقعر الحاوى، فاذا لم يجب وجود المحوى، لم يجب ملاء مقعر الحاوى، و اذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى، لم يجب عدم الخلاء بالضّرورة و سيبيّن الشّيخ، لزوم الخُلف، بمجرّد هذِهِ المُقدّمات فى جواب السّؤال الاوّل، من غير احتياجٍ الى تلک المقدّمة.

و امّا قوله هيهُنا: وجود المحوى و عدم الخلاء معاً، فالمُرادُ بالمعيّة، المعيّة فى الوجوب و عدمه، لا فى الوجود و العدم، كما تخلّيه الشارحون، فليس المُراد الّا انّ وجود المحوى، اذا لم يجب، لم يجب عدم الخلاء، و بينه بان عدم الخلاء، متى وجب، وجب وجود المحوى. فانّ وجوب عدم الخلاء، اذا استلزم وجوب المحوى، كان عدم وجوب المحوى، مستلزمٌ لعدم وجوب عدم الخلاء، بحكم عكس النّقيض.

ـ لا يُقال: لو صحّت الدّلالة، يلزمُ ان لا يكون للحاوى وجوب و وجودٌ، لانّه لو كان للحاوى وجوبٌ و وجودٌ، فلا يخلو امّا ان يكون معه وجوب المحوى، او امكانه و اياً ما كان، يكون مع وجوب الحاوى، امكان المحوى: امّا على تقدير الامكان فظاهرٌ، و امّا على تقدير الوجوب، فلانّه لا يكون واجباً لذاته، بل واجباً لغيره، و الوجوب بالغير، مستلزمٌ للامكان، و معيّةُ الملزوم،

المعیّن، فلو کان جسمٌ فلکیّ علّةً لجسم فلکیّ یحویه لکان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامکان، و امّا الوجود و الوجوب فبعد وجود العلّة و وجوبها، و لکن وجود المحویّ و عدم الخلاء فی الحاوی هما معاً فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوی العلّة کان معه للمحویّ امکان لانّ تشخّص العلّة متقدّمٌ فی الوجود. و الوجوب علی تشخّص المعلول، فلا یخلوا امّا ان یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه و قد بان انّه یکون ممکناً مع وجوبه، و ان کان غیرَ واجبٍ، فهو ممکنٌ فی نفسه واجب بعلّة، فالخلأ غیر ممتنع بذاته، بل بسبب و قد بان انّه ممتنعٌ بذاته، فلیس شیءٌ من السّماویّات علّة لما تحته و للمحویّ فیه.»

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده، یشتملُ علی الطّریقة الرّابعة لاثبات العقول، و هی ان تبیّن امتناع کون الاجسام و الجسمانیّات عللاً لشیءٍ من الاجسام، یلزمُ منع ان یکون عللها المُفارقات و لا یجوزُ ان یکون الاوّل ـ تعالی ـ علّة لها، لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة کما مرّ. فاذن، عللُها مفارقات بعد الاوّل و هی العقول.

مستلزمةٌ لمعیّة اللازم، فیکون مع وجوب الحاوی و وجوده امکان المحوی، فلا یجبُ وجود مایملائه، فیلزم امکان الخلاء.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم استلزام معیّة الملزوم، لمعیّة اللازم، و انّما یکون کذلک، لو لم یکن اللازم، متقدّماً علی الملزوم، لکنّ الامکان متقدّمٌ علی الوجوب و المُتقدّم علی المعلول، لا یجب ان یکون معه و هو ظاهرٌ.

الطّریق الثانی، فی تقریرالبرهان، طریق التّقدّم و التّأخر، و هو ان یُقال: لو کان الحاوی علّةً للمحوی، لزم ان یکون عدم الخلاء ممکناً، و التّالی باطلٌ. بیان الملازمة انّ الحاوی، یکون متقدّماً بالذّات علی المحوی حینئذٍ و المحوی مع عدم الخلاء و المُتقدّم علی الشّیء متقدّم علی المعلول، فیکون عدم الخلاء شیئاً متأخراً عن الحاوی، و المُتأخر عن الشّیء، موقوفٌ علی ذلک الشیء، و کُلّ موقوف علی الشّیء، ممکنٌ لذاته، فیکون عدم الخلاء ممکناً، و انّه محالٌ. و هذا الطّریق، غیر مطابقٍ لما فی المتن، لخلوّه عن معیّة امکان المحوی و الحاوی، و احتیاجه الی انّ ما مع المتأخر، متأخرٌ، م.

اقول: و المقصودُ من هذا الفصل، بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية، علّةً للبعض. و لمّا كانت الاجسام العالية مُنقسمة الى حاو و محويّ و كانت علّيّة الحاوی علی تقدير الجواز اقرب الى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

و اعلم انّ البُرهان قائمٌ على امتناع صدور جسم عن جسم، او عمّا يحلّ فی جسم على الوجه العامّ على ما سيأتی، لكن لمّا كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاوٍ علّة لمحويّة طريق خاصّ و هو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه و وسمه بالهداية فانّ سلوك الطّرق الخاصّة احوج الى الهداية من سلوك الشّوارع العامّة، و هذه الطّريقة مبنيّةٌ على ثلاث مقدّمات:

احدها، انّ الجسم لا يُمكن ان يكون علّة موجدة لشیءٍ الّا بعد صيرورته شخصاً معيّناً، فانّ الطّبائع النّوعيّة مالم تكن اشخاصاً معينّة، لم توجد فی الخارج.

و الثانية، انّ العلّة لمّا كانت متقدّمة بالذّات على معلولها كان وجود المعلول و وجوبه مُتأخّرين عن وجود العلّة، فان اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذٍ الامكان، لانّه لم يجب بعد، و كُلّ ما لم يجب و كان من شأنه ان يجب، فهو ممكنٌ.

و الثالثة، انّ الشّيئين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتّفاقيّة، بل معيّة بحيث لا يمكن ان ينفكّ احدُهما عن الآخر، فانّهما لا يتخالفان فی الوجوب و الامكان لانّ تخالفهما فی ذلک يقتضی امكان انفكاكهما.

و تقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات، بان يُقال: لو كان الحاوی، علّةً للمحويّ لسبقه متشخّصاً لما بيّناهُ فی المقدّمة الأُولی، و حينئذٍ كان وجود المحويّ اذا اعتبر مع وجود الحاوی المتشخّص موصوفاً بالامكان لما بيّناه فی المقدّمة الثّانية، و لكن عدم الخلاء فی داخل الحاوی امرٌ يقارنُ اعتباره اعتبار وجود المحوّی بحيث لا يُمكن انفكاكه عنه، فاذن يلزمُ ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوی المتشخّص ممكناً لما بيّناه فی المُقدّمة الثّالثة؛ لكنّه فی جميع الاحوال واجبٌ و الّا لكان الخلاءُ ممكناً، لكنّه ممتنعٌ لذاته، هذا خلفٌ، فاذن، الحاوی ليس بعلّةٍ للمحويّ.

و اعلم انّ قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته[1]، ليس معناهُ انّ للخلاء ذاتاً هی المُقتضية

---

۱ ـ قوله: «و اعلم انّ قولنا الخلاء ممتنعٌ لذاته»، يُريد تحقيق التّلازم بين وجود المحوی و عدم

الخلاء، فاولاً تحقّق معنی الممتنع لذاته. و ذکر الخلاء فی هذا البرهان واقعٌ بطریق التمثیل، او لانّهُ مقصودٌ بتصویر المُمتنع لذاتِهِ قصداً اولیاً و الّا فلیس له اختصاص بالخلاء، بل کُلّ ممتنع لذاته کذلک، فلیس معنی المُمتنع لذاتِهِ ذاتاً یقتضی العدم، بل معناهُ شیئاً یتصوّره العقل و یجزمُ بعدمه، بحسب تصوّره من غیر نظرٍ الی الغیر و ان جاز توقّف حکمُهُ بالعدم، علی وسط. و الیه اشار بایراد صیغة الحصر، حیث قال: انّ تصوّره هو المُقتضی لامتناع وجوده، احترازاً عن المُمتنع بالغیر، فانّ العقل لا یحکُمُ بعدمه، بمجرّد صورته العقلیّة، بل بالنّظر الی الغیر. و بهذا التّحقیق یضمحلُّ ما عسی ان یختلج فی الوهم، من انّ الثّابت بالبُرهان عدم الخلاء و امّا امتناعُه لذاته، فلا.

فانّ الّذی دلّ علی عدمه، هو انّه لو وجد الخلاء، لکان کما فیکون ذا مادة، فلم یکن خلاء فوجوده یستلزمُ عدمه. و ما کان کذلک، یکون ممتنعاً لذاته، لانّا لمّا نظرنا الی ذاته مع قطع النّظر عن الغیر، لزم منه محال. و المُمتنع بالغیر و ان جاز استلزامه للمحالِ الّا انّ استلزامه للمحال، انّما یکون بالنّظر الی ذات الغیر، لا بالنّظر الی ذاته و هذ اکشریک الباری، فانّ دلیل الوحدانیّة کما دلّ علی عدمه، دلّ ایضاً علی امتناعه لذاته، فانّ وجود الشّریک یستلزمُ المحال، بالنّظر الی ذاته. فقد ظهر انّ معنی قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته، انّ ما یتصوّرهُ العقل من الخلاء، یحکم علیه العقل، بانّه ممتنعُ الوجود فی الخارج، بالنّظر الی ذلک المتصوّر لا بالنّظر الی ذلک الغیر. و کذا معنی الواجب لذاته، لیس انّ هُناک ذاتاً و وجوداً تقتضیه و انّما هو شیءٌ یتصوّره العقل و یحکم علیه بالوجود من حیث ذاته، لا بالنّظر الی الغیر، بخلاف الممکن لذاته، فانّ العقل، لا یحکم بوجوده و لا بعدمه الّا بعد اعتبار وجود علّته او عدمها.

اذا تقرّر ذلک، فنقول: شیءٌ یتصوّره العقل و یسمّیه بالخلاء، فعدمُ الخلاء عبارةٌ عن نفی ذلک المتصوّر، بخلاف عدم الانسان، فانّه نفی الموجود فی الخارج، فهُما عدمان خارجیان، الّا انّ عدم الخلاء، عدمٌ فی الخارج لموجودٍ عقلی، و عدم الانسان، عدم فی الخارج لموجود خارجی.

فمتی وُجد المحوی من حیث انّه ملاء، یلزمُهُ نفی ذلک المتصوّر قطعاً، و متی انتفی ذلک المتصوّر، یلزم وجود المحوی من حیث انّه ملاء فوجودُ المحوی و عدم الخلاء، مُتلازمان فی نفس الامر. و لیس المُراد من قوله فی المُتلازمین: لا یتصوّر، التّلازم فی العقل، اذ لا تلازم بحسب العقل، علی ما لا یخفی.

لامتناع وجوده، بل معناهُ انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، و المُقارن للمحوى، هو نفى ما يتصوّر فيه، فانّ المحوىّ من حيث هو ملأ، لا يتصوّرُ الّا مع ذلک النّفى، و ذلک النّفى، لا يتصوّرُ الّا مع تصوّر المحوىّ من حيث هو ملأ.

و اذا تحقّق هذا، سقط ما يُمكن ان يتشكّک به[1] و هو ان يُقال: كون عدم الخلاء

و على تقدير التّلازم العقلى، فهو ليس مقدّمة البرهان، فانّ المُقدّمة هى كونهما مُتلازمين فى الوجود، بحسب الامر نفسه، بل المُراد المُبالغة فى عدم تحقيق الانفكاک على ما هو الشّايع فى عرف التّخاطب. و فى التّقيّد بقوله: من حيث هو ملاء، فايدتان:

الاولى، انّ هذا التّلازم، لأُبدّ فيه من اعتبار الحاوى، فانّ المحوى، لا يستلزمُ من حيث ذاته نفى الخلاء، بل من حيث انّه متجددٌ بالحاوى، فانّ الخلاء، هو المكان الخالى كما انّ الملاء هو المكان المملوّ، فيجب اعتبار سطح الحاوى، ثمّ تصوّره تارةً خلاء و تارةً ملاء. و امّا نفس الجسم، فهو لا يستلزمُ الخلاء و لا الملاء، فانّ الحاوى جسم و لا خلاء و لا ملاء، اذ لا مكان له، فاستلزامُ المحوى، نفس الخلاء، ليس الّا من حيث انّه يملاء المكان، هذا ما سمعناه و اشعر به كلامه.

و فيه نظرٌ، لانّ عدم الخلاء و هو عدم المكان الخالى، امّا لعدم المكان او لوجود الملاء، فاستلزام المحوى لعدم الخلاء، لا ينحصرُ فى حيثيّة الملاء، فانّه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السّطح الحاوى ايضاً.

الثانية، اندفاعُ سؤال و هو انّ الخلاء عدمُ المحوى، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً، فعدم الخلاء، هو نفس المحوى، فالقول بانّ المحوى، مع عدم الخلاء، بمنزلة القول بانّ الشّىء مع نفسه. وجوابه: انّا لا نُسلّم انّ الخلاء، هو عدم المحوى، بل عدم الخلاء، انّما يعرُضُ للمحوى، من حيث انّه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. و كأن قوله: المُقارن المُغاير للمحوى و هو نفى ما يتصوّر منه، اى من الخلاء، تنبيهٌ على هذا، فانّه رُبما ظنّ أنّ عدم الخلاء، عين وجود المحوى، لشدّة تقارن معنييهما، م.

۱ – قوله: «اذا تحقّق هذا سقط ما يمكن ان يتشكک به»، هذا الشّکُ امّا نقض على المُقدّمة الثّالثه بان يُقال: وجودُ المحوى، مع عدم الخلاء، معيةً تلازميةً و هُما لا يتّحدان فى الوجوب، لانّ عدم الخلاء واجبٌ بالذّات و وجوب المحوى، واجبٌ بالغير، او معارضة فى المُقدّمة القايلة بالتّلازم، فيُقال: وجود المحوى، ليس مع عدم الخلاء معيةً تلازميةً، لانّه لو تلازما، لزم اتّحادهما فى الوجوب و ليس كذلک، او فى المُقدّمة الحاكمة بامتناع الخلاء، فان وجوب عدم الخلاء

بالذّات، مع وجوب المحوى بالغير، ممّا لا يجتمعان و الثّانى ثابتٌ ببيان منافاة انّهما معاً معية تلازمية و المُتلازمان، يجبُ ان يتحدّا فى الوجوب و هذا التّقرير أطبق على ما فى الشّرح.

و اجاب بانّ المعيّة التّلازمية، بين عدم الخلاء و وجود المحوى، انّما هى علـى تـقدير عـلّيّة الحاوى، و المحوى على هذا التّقدير، ليس بواجب بالغير، بل ممتنعٌ و انّما كان التّلازم بينهُما على هذا التّقدير لانّه اذا كان الحاوى علةً للمحوى، كان مُتقدّماً على المحوى محدّداً لمكانه.

فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى، و متى وُجدَ المحوى، يلزم عدم الخلاء قطعاً. و امّا اذا لم يكن الحاوى علّة، فعدم الخلاء لا يستلزمُ وجود المحوى، لجواز ان يكون الحاوى و المحوى، معدومين فيكون الخلاء ايضاً معدومان، لانّ الخلاء لا يتعرّضُ بعدم المحوى مطلقاً، بل انـّما يتعرّضُ بعدم المحوى من حيث انّه محوى و ملاء بان ينفرض له محيطٌ لا حشو له، لينفرض فيه الابعاد الّتى هى الخلاء، فانّ العدم المحض، ليس بخلاء و كذلک وجود لامحوى، لا يستلزم عدم الخلاء الّا من حيث انّه متحدّدٌ بسطح الحاوى كما سبق بيانه، فنبّه بقوله: لانّ ذلک الغير الّذى يفيدُ وجود المحوى الى آخر، على المُقدّمتين: امّا على المُقدّمة الاولى، و هى انّ التّلازم على تقدير العليّة بمنطوق هذا الكلام، و امّا على المُقدّمة الثّانية، و هى انّ الحاوى الّذى فرض علة للمحوى، هو الّذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء، لما ذكر من معنى عدم الخلاء، عدم المتصوّر من الخلاء و متصوّر الخلاء لا يكون الّا بحسب اعتبار الحاوى.

فما لم يكن للحاوى تحقّق، لم يكن لعدم الخلاء مع لا محوى اعتبار، ثمّ قال: و لذلک حكـم بامتناع افادته للمحوى، اى لمّا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليّة الحاوى، امتنع ان يكون الحاوى علّةً للمحوى، لانّ المحوى حينئذٍ يكونُ ممكناً مع الحاوى، فيلزم امكان الخلاء.

و عند هذا تمّ الجواب، لانّ الجواب، انّما يتمُّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما، و المقدّمة الثالثة، انّ المحوى على ذلک التّقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: و لذلک حكم بامتناع افادته، لانّه متى امتنع ان يكون الحاوى، علةً للمحوى، امتنع وجود المحوى، مع كونه معلولاً للحاوى، ثمّ صرّح بهذا فى قوله: الحاصل، و انّما وجّهناه كذلک، لانّه لو اجرى على ظاهره، لكان قوله: و لذلک حكم، مع قوله: و الحاصل، لا حاصل له لانّه يكفى فى الجواب ان يُقال: الغير الّذى يُفيد وجود المحوى، هو الّذى يفيدُ معيّة عدم الخلاء، و المحوى، انّما يكون واجباً لغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى.

واجباً لذاته، يُنافي كون ما معه، اعنى وجود المحوىّ، واجباً بغيره، و ذلک لانّ ذلک الغير

و توجيه هذا الجواب، انّما يظهرُ بالاستفسار، فيقال: امّا ان يُراد بالمعيّة التّلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوى المعيّة فى نفس الامر، او على تقدير عليّة الحاوى، و الاوّلُ ممنوعٌ، و الثانى مسلّمٌ، لكن المحوى على هذا التّقدير ممتنعٌ، و لا ارتياب فى انّ الاقتصار على هذا المنع، كافٍ فى الجواب الّا انّه حقّق المقام ببيان كون المعيّة التّلازمية، انّما هى على التّقدير، و فيه نظرٌ من وجهين:

الاوّل، انّ ما ذكره فى ذلک البيان، لا يدُلّ على ان لوجود الحاوى مدخلاً فى استلزم وجود المحوى، لعدم الخلاء، بل على انّ تصوّر عدم الخلاء، يتوقّفُ على تصوّر السّطح الحاوى و لا يلزمُ منه الّا انّ التّصديق باستلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء يتوقّفُ على تصوّر الحاوى و المطلوب هو الاوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب.

والأُولى ان يقال: التّلازمُ انّما هو على التّقدير، لانّ التّلازمَ عبارةٌ عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، و استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و ان لم يتوقّف على ذلک التّقدير الّا انّ استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، يتوقّفُ عليه كما تبيّن، فيكونُ التّلازم متوقّفاً على التّقدير.

الثانى، انّ التّلازم بينهما، يتحقّقُ على تقدير تحقّق الحاوى سواءٌ كان علةً او لا. فالسّؤال اذا خصّص بحال عدم العليّة، لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعيّة فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب.

ـ فان قلت: اذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوى و المحوى، ممكنٌ امكن عدم الخلاء.

ـ فنقول: امكان عدم الخلاء، انّما هو لو كان امكان المحوى، مع وجوب الحاوى. و ليس كذلک، بل امكانه مع امكانه، و وجوبه مع وجوبه. و الصّوابُ فى الجواب: ان اتّحاد المُتلازمين انّما يجبُ هو فى مطلق الوجوب، لا فى الوجوب بالذّات و قد سلف بيانه.

و اعلم أنّ الاشكال القوى هيهُنا انّ الحاوى، ليس علة لمطلق المحوى، بل لمحوى معيّن و المحوى المعيّن و ان استلزم عدم الخلاء الّا انّ عدم الخلاء لا يستلزمُ المحوى المعيّن، فلا يتحقّقُ التّلازم على ذلک التّقدير ايضاً.

و لو قيل: وجبَ الحاوى و لم يجب المحوى و هو لا ملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاء، فنقول: المحوى، ملاءٌ مخصوص، فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء، م.

الّذی یفیدُ وجود المحویّ فی هذا الفرض، هو الّذی یجعل المحوی، بحیث یُمکن ان یتصوّر مع الخلأ، حتّی یحکم بوجوب عدمه بالمعنی المذکور و لذلک حکم بامتناع افادته وجود المحویّ.

و الحاصلُ: انّ المحوی، یکون واجباً بغیره، اذا لم یکن معلولاً للحاوی، امّا مع کونه معلولاً للحاوی، فهو ممتنعٌ لذاته، لا واجبٌ بغیره. و نعود الی المتن و نقول: قول الشیخ: «اذ فرضنا جسماً»، الی قوله: «ذلک الشّخص المعیّن»، اشارةٌ الی المُقدمّة الاولی، و قوله: «فلو کان جسم فلکیّ»، الی قوله: «وجدتُّها الامکان»، متّصلةٌ هی اصل القیاس، فانّ القیاس استثنائیٌ و انّما اوردَ تالیها کلّیاً[1] غیر متخصّص بهذا الموضع، تمهیداً لایراده متخصّصا، و قصداً لمزید الایضاح، و هذا التّالی، هو المُقدّمة الثّانیة.

---

۱ – قوله: «و انّما اورد تالیها کلّیاً»، و هو قوله: اذ اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة، وجدتها الامکان، فهذا کُلّیٌ و التّالی بالحقیقة انّ حال المحوی، مع الحاوی الامکان و هو جزئیٌ. و انّما ذکر التّالی کلیاً تمهیداً للجُزئی، و بیاناً له ضرورة انّه ثبت الکُلی، ثبت الجزئی، کقولنا: کُلّ انسان، حیوانٌ، فزیدٌ حیوان.

ـ فان قلت: یجبُ ان یکون مراده بالمعلول، المحوی و بالعلّة الحاوی، لا کُلّ المعلول و العلة و الّا لم ینتظم الکلام، فانّه اذا قال: لو کان الحاوی، علّةً للمحوی، کان حال کُل معلول، مع علّته الامکان کان کلاماً غیر منظم، و علی تقدیر انتظامه، لم یکن مقدمةً لزومیة. و الاتّفاقیة، لا دخل لها فی القیاس الاستثنائی.

ـ فنقول: و الشّارح ایضاً یقول: المُراد ذلک، الّا انّه عبّرَ عنه بالعبارة الکُلیّة تمهیداً للجزئی، فکأنّه قال: لو کان الحاوی، علةً للمحوی، کان حال المحوی مع الحاوی الامکان، لانّ المحوی معلولٌ حینئذٍ و حال المعلول، مع العلّة الامکان، فیکون حال المحوی مع الحاوی الامکان. و قوله: استثناء التّالی، ای مستلزمٌ للاستثناء، فلمّا کان المقصودُ من ایراد التّالی، الکُلّیُ الجزئی، ذکر استثنائه جزئیاً الّا انّه مجملٌ، تفصیله قوله: فلا یخلو، و فیه اشارةٌ الی مقدّمة الثّالثة، لانّ المعیّة التّلازمیة، بین وجود المحوی و عدم الخلاء، یُشیر الی اتّفاقها فی الوجوب، علی انّ تفصیلهُ مصرّحٌ به. و الحاصلُ انّ الشیخ، اورد التّالی کُلیاً و کفی به عن الجزئی، ثمّ استثنی التّالی جزئیاً مجملاً، ثمّ صرّح بالتّالی جُزئیاً، ثمّ اورد تفصیل استثنائه، م.

و قوله : «امّا الوجود و الوجوب، فبعد وجود العلّة و وجوبها»،
بيانٌ لذلک الحکم الکلّی.
و قوله : «و لکن وجود المحویّ و عدم الخلأ فی الحاوی هما معاً»،
استثناءٌ للتّالی علی سبیل الاجمال و فیه اشارةٌ ما، الی المقدّمة الثّالثة. ثمّ انّه عاد و جعل التّالی متخصّصاً بهذا الموضع، بقوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المعلول»، ثمّ عاد الی بیان استثناء التّالی مفصّلا، فقال: «فلا یخلو امّا یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه»، ای مع وجوب الحاوی، «او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه»، ایضاً لما بیّناه فی المقدّمة الثّالثة، لکنّه یجبُ ان یکون ممکناً معه، هذا خلفٌ.

و ان کان عدم الخلاء غیرُ واجبٍ مع الحاوی، فهو ممکنٌ فی نفسه، واجبٌ بعلّة فالخلاء غیر ممتنعٌ بذاته، بل بسبب، هذا خلف. فاذن، لیس شیءٌ من السّماویّات علّة للمحویّ فیه.

و ذکر الفاضل الشارح انّ قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المحویّ»، الی قوله: «علی تشخّص المعلول»، تکرار لما قرّرهُ اوّلاً، و الأُولی حذفه لئلّا یتشوّش نظم الحجّة بسببه، و الکلامُ ینتظمُ بحذفه و ضمّ ما قبله الی مابعده.

و اقول: الاقتصارُ علی ما قرّره[1] اوّلاً غیرُ کافٍ فی هذا الموضع، لانّه لم یقرّر هُناک

---

١ - قوله: «و اقول: الاقتصار علی ما قرّره»، لم یقرّر الشیخ فی اوّل الکلام، الّا ان حال المعلول مع علّته الامکان. و هذا القدرُ من غیر اعتبار کون علة الحاوی، لا یُفید المعیّة بین المعلول و عدم الخلاء، فانّه ما لم یفرض سطح حاوٍ لم ینفرض الخلاء و لا عدمه. فلا یستلزمُ المعلول نفی الخلاء و بالعکس. و کیف و لو افاد امکان المعلول مع العلّة مُقارنة المعلول، لعدم الخلاء لامتنع استناد کُلّ جسم الی علّته، لانّه لمّا کان کُلّ جسم معلول، مع عدم الخلاء و حاله مع علّته الامکان، فیلزم امکان الخلاء لانّ امکان احد المُتلازمین، یستلزمُ امکان الآخر. فالواجبُ ان یقیّد العلّة بکونه حاویاً محدّداً لمکان المعلول.

فلئن قلت: امّا ان یکون المُراد بقوله: حال المعلول، مع علّته الامکان، ان حال المحوی مع الحاوی الامکان، او یکون المُراد مطلق المعلول و العلة، فان کان المُراد المُطلق لم یتحقّق

الّا کون المعلول ممکناً مع العلّة واجباً بعده. فالاقتصارُ علیه لا یُفید مقارنة عدم الخلاء للمحوىّ المعلول. فانّ المحوىّ، ما لم یتحدّد بالحاوی المُتشخّص مکانه، لم یجب للخلأ للمحوىّ المعلول، فانّ المحوىّ ما لم یتحدّد بالحاوی المُتشخّص مکانه، لم یجب للخلاء و لا لعدمه اعتبار معه، ثمّ لو قدّر انّه افاد ذلک لصار البُرهان حینئذٍ مقتضیاً لامتناع استناد شیء من الاجسام الی علّة اصلاً، لانّه یقتضی کون الخلاء مع تلک العلّة مُمکناً، فاذن الواجبُ ان یُقیّد العلّة بکونه جسماً متشخّصاً حاویاً و المعلول بکونه محویّاً لیستقیم البُرهان، فانّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلّة، یقتضی ثبوتاً للخلأ المُمتنع بذاته.

فلمّا تقرّر هذا، **فاقول**: ان رام احدٌ نظم ما اورد فی المتن، فالاصوب ان یُقدّم قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوی»، الی قوله: «علی تشخّص المعلول»، علی قوله: «و لکن وجود المحوىّ و عدم الخلأ فی الحاوی هما معاً»، ثُمّ یضمّ هذا الی قوله:«فلا یخلو امّا ان یکون عدم الخلأ واجباً»، الی آخره.

فانّ بذلکَ یصیرُ تقریرُ تالی المُتّصلة متقدّماً علی تقریر الاستثناء، و یسقط منه ما یوهم التّکرار و لا یبعُدُ انّ الاصل قد کان هکذا، و انّ هذا التّقدیم و التّأخیر، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و اللّه اعلم.

و امّا اعتراض الفاضل الشارح[١] بانّ الحکم بکون ما مع المُتأخّر مُتأخّراً، کالحکم

المُلازمة. و الاتّفاقیةُ لا تُفیدُ فی القیاس الاستثنائی، و ان کان المُراد المحوی و الحاوی، فاعادة هذا الکلام، یکونُ تکرارٌ قطعا.

فنقول: لا شکّ انّ المقصد الاصلی، هو المحوی و الحاوی لکن لمّا عبّر عنهما بالعبارة الکُلّیّة و هی العلّة و المعلول للغرض المذکور، فرُبما اوهم ذلک، انّ مناط المعیّة التّلازمیّة بین وجود المحوی و عدم الخلاء هو مطلق العلیّة و المعلولیّة، فصرّح بتخصیص العلّة تنبیهاً علی انّ مناطها هو کون ثمّ کأن سائلا یقول: فعلی هذا الشّرطیة المُعتبرة فی القیاس الاستثنائی، هی المقیّدة بالحاوی، لکنّه قدم استثناء التّالی علیها، ففیها سوءُ ترتیب.

فاجاب بانّه ان رام احدٌ نظم الکلام، قدّم هذه الشّرطیة علی الاستثناء، حتّی کأنّ الشیخ عقد الشّرطیة مطلقة، اوّلاً ثمّ یوردها مقیّدة معیّنة، ثمّ ذکر الاستثناء مُجملاً، ثمّ مُفصّلاً، فانتظم نظم الکلام انتظاماً حسناً، و رُبما وقع ذلک التّغییر من طغیان قلم النّاسخ، م.

١ - قوله: «و امّا اعتراض الفاضل الشارح»، قرّر الامام الدلیل بالطّریقین المذکورین بانّ

بكون ما مع المتقدّم مُتقدّماً، و العقلُ الّذى هو علّة المحوىّ انّما يوجدُ مع الحاوى عندهم مُتقدّمة على المحوىّ بالذّات، يقتضى تقدّم الحاوى ايضاً عليه، و يعود المحذور، فغير متوجّه لدلالة المعيّة فى الموضعين بالاشتراک اللفظى، على معنيين مُختلفين:

فانّ احدهما يدُلُّ على المصاحبة الاتّفاقيّة بين شيئين، يُمكن انفکاک احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما، و الثانى على مُلازمة ذاتيّة بين شيئين، لا يُمكن ان ينفکّ احدهما من الآخر، كما مرّ فى النّمط الاوّل.

قوله: «و امّا ان يكون المحوى، علّةً لما هو اشرفُ و اقوى و اعظم منه، اعنى الحاوى، فغير مذهوبٍ اليه بوهم و لا ممكن.»

لمّا فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّةً للمحوى، اشار الى القسم الثّانى و هو كون المحوىّ علّةً للحاوى، و ذكر انّ الوهم، لا يذهب الى هذا القسم، ذهابه الى القسم الاوّل. و ذلک لانّ الوهم، انّما يذهبُ الى ما يتصوّرُ فيه مناسبةً او مشابهةً، بوجهٍ ما للحقّ و لمّا كانت العلّة اتمُّ وجوداً من المعلول، لاستغنائها عنه و افتقاره اليها، و كان الحاوى اشرف من المحوى، لكونه ابعد عمّا من شانه ان يتغيّر و يفسد منه، و اقوى و اعظم منه، لاشتماله بحسب الصّورة و المقدار على ما هو مثله، مع زيادةٍ كان اسنادُ العلّيّة الى الحاوى اشبه بالحقّ من اسنادها الى المحوىّ. ثمّ ذكر انّ ذلک، مع انّه غيرُ مذهوبٍ اليه بوهم، ليس

الحاوى، لو كان علّة للمحوى، لكان مقدماً عليه و التّالى باطلٌ لانّ وجود المحوى، مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع الحاوى، لانّه واجبٌ لذاته، لا يتأخرُ عن غيره، و ما مع المع، مع فوجود المحوى مع الحاوى، فيستحيلُ ان يتأخّر عنه، و لانّ الحاوى لو تقدّم على المحوى الّذى هو مع عدم الخلاء و المُتقدم على المع، متقدّم فكان متقدماً على عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء مُمكناً.

ثمّ اعترض على الطّريق الثانى، بما نقله الشارح، و توجيهُ اعتراضه عليه ظاهر، و امّا الشارحُ فلم يوجّه الدّليل الّا بطريق المعيّة، و لم يتعرّض فيه للقضيّة القائلة بانّ ما مع المتأخر متأخر، و لا يحتاجُ فيه اليها اصلاً. فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتّى اشتغل بحلّه و ان هذا الّا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م.

بممکن علی ما سیأتی من بیان امتناع کون الجسم علّةً لجسم آخر.

و الفاضل الشارح، نسب قول الشیخ هذا، الی الخطابة ظنّاً منه بانّ مجرّد التّلفّظ بالشّرف خطابة. و لیس کذلک، لانّه لو علّل امتناع هذا القسم بالشّرف، لکان بیانه خطابیّة. لکنّه لم یعلّل بذلک الّا کونه غیر مذهوب الیه بوهم[۱]. و امّا کونه غیر ممکن فمعلّلٌ ایضاً بما سیأتی، و للمُبرهِن ان یستعمل کُلّ شیءٍ فی اثبات ما یُناسبه علی ما تبیّن فی صناعته.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوی، غیرُ جسم[۲]، فلابُدّ لک من ان تقول:

---

۱ - قوله: «لکنّه لم یعلل بذلک الّا کونه غیر مذهوب الیه بوهم»، لا شکّ انّ قوله: و لا ممکن، عطفٌ علی قوله: فغیر مذهوب الیه بوهم، فکما انّ هذا یکون معللاً بالشّرف، وجب ان یکون ذلک کذلک، م.

۲ - قوله: «و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوی غیر جسم»، تقریره: انّک تجعل الحاوی و علّة المحوی، مُستندین الی علة، فیکون الحاوی مُتقدّماً علی المحوی، لانّ ما مع المُتقدّم متقدّمٌ. و حینئذٍ یکونُ مع الحاوی، امکان المحوی، فیلزمُ امکان الخلاء، کما لزم علی تقدیر کون الحاوی علّة، اجاب بانّ الحاوی اذا کان علةً للحویّ، کان سابقاً علی المحوی، مُتحدّداً بوجوده السّطح، فیکون للمحوی معه امکان، فلا یجبُ معه ما یملاءُ فیمکن الخلاء. و هذه هی الطّریقة الّتی اشرنا الیها، فیما سلف مستغنیة عن التّعرض للمعیّة بین عدم الخلاء و وجود المحوی، فی الثبوت.

امّا اذا لم یکن علّة للمحوی و کان مع علّة المحوی، لم یلزم ان یتقدّم علی المحوی، لانّ تقدّم علة المحوی علیه، لیس بالزّمان، حتّی یکون ما معه مُتقدّماً علیه بالذّات و العلیّة. و ما معهما و هو الحاوی، لیس بعلة، فلا یلزمُ تقدّمه علیه.

و نظر الامام فی قوله: و امّا التّقدّم الذّاتی، فانّما یکون للعلّة، لا لما لیس بعلّة، لانّ التّقدّم الذّاتی، ینقسمُ الی التّقدّم بالطّبع، کتقدّم الواحد علی الاثنین، و الی التّقدّم بالعلیّة، کتقدم حرکة الید علی المفتاح، فحصرُ التّقدم الذّاتی فی العلیّة، لیس بجیّد. ثمّ یمکن ان یقال: هب، ان ما مع العلة، لا یجبُ ان یکون متقدماً بالعلیّة و لکن لا یجوزُ ان یکون متقدماً بالطّبع؟ فاذا کان الحاوی، مُتقدّماً بالطّبع، علی المحوی عاد الالزام، و ردّهُ الشارحُ بانّ المُراد بالتّقدّم الذّاتی، هو التّقدّم بالعلیة، لانّ

انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محوىّ، سواءٌ كان عن واحدٍ او عن اثنين و لا محالة انّ امكان الخلأ مع وجود الحاوى، قد يعرض كما عرض فيما مضى ذكره لانّك تجعل للحاوى وجوداً عن علّة قبل وجود المحوىّ.

فاسمع و اعلم، انّ الحاوى، انّما كان وجوده يصحب امكان المحوىّ، اذا كان علّة تسبق المحوىّ، فيكون للمحوىّ مع وجوده امكان حتّى يتحدّد بوجوده السّطح. فلا يجبُ معه، ما يملؤهُ ان كان معلولاً، بل يجبُ بعده، و امّا اذا لم يكن علّة، بل كان مع العلّة، لم يجب ان يسبق تحدّد سطحهُ الدّاخل وجود الملأ الّذى فيه، لانّه ليس هُناک سبق زمانىّ اصلاً و امّا الذّاتى، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: انّ الحاوى و المحوى، وجبا معاً عن شيئين.»

تقرير الوهم ان يُقال: لو سلّم لک انّ علل الاجسام السّماويّة، ليست بجسم، لكنّک

كون الحاوى متقدّماً على المحوى بالّطبع غير متصوّر.

و فيه نظرٌ لانّ المحوى، انّما لا يستلزمُ الحاوى، لو لم يكن محتاجاً اليه، امّا لو فرض انّه متقدّمٌ عليه بالطّبع، كما اذا كان شرطاً، فالمحوى يكون محتاجاً اليه مستلزماً له و حينئذٍ يعودُ السّؤال.

و عندى، ان نظر الامام، ليس بوارد، لانّ بالتّحقيق كلامٌ على سند المنع، فانّ جواب الشيخ، ليس الّا انّا لا نسلّم انّ ما مع علّة المحوى، يجبُ ان يكون متقدّمة و انّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلة على المحوى بالزّمان و ليس كذلک، بل بالذّات. و التّقدّم الذّاتى، لعلّة المحوى، انّما هو من جهة العليّة، فلا يلزمُ ان يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذّات، و ان كان مع العلّة، فالقول بانّه لم لا يجوزُ ان يتقدّم ما مع العلّة بالطّبع، قول خارجٌ عن سنن التّوجيه قطعاً. و هذا السّؤال، اورد فى فصل آخر بعبارةٍ اُخرى و هى ان يُقال: وجوب الحاوى مع وجوب علّة المحوى، و امكان المحوى، مع وجوب علة الحاوى، فيكون امكان المحوى، مع وجوب الحاوى، و يلزم المحذور المذكور.

و الجوابُ انّ امكان المحوى، انّما يكون مع وجوب علّته للعليّة، و امّا وجوب الحاوى، فلمّا لم يكن علة، لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى، و قوله: و ليس كل ما هو بعد مع، فهو جوابُ سؤال لما قال المحوى، انّما هو ممكنٌ بالقياس الى علّته، و لا يلزمُ منه امكان الخلاء و انّما يلزم، لو كان للحاوى سبقٌ على المحوى.

فكأنّ سايلاً قال: وجودُ المحوى بعد علّة، و علّته مع وجود الحاوى، و ما هو بعد مع بعد، فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى، فيلزم امكان الخلاء، و جوابُهُ ظاهرٌ. م.

تجعلُ الحاوى معلولاً لعلّةٍ متقدّمةٍ على علّة وجود المحوى، فيكون متقدّماً عليه سواءٌ جعلت الحاوى و علّةُ المحوى صادرين عن علّةٍ واحدةٍ او عن اثنين، و يلزمک على ذلک ايضاً القول بامكان الخلاء مع وجود الحاو ى، لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاوىّ علّةً للمحوىّ.

و على قول الشيخ سواءٌ كان عن واحدٍ فى قوله: «فلابُدّ لک من ان تقول، انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محوىّ، سواءٌ كان عن واحد، او عن اثنين»، اشكالٌ لانّ تفسير كلامه ان كان هكذا، سواءٌ كان لزوم الحاوى و المحوى، او لزوم علّتيهما عن واحد او عن اثنين، قيل: و لو كان الحاوى و المحوى، او علّتاهما عن واحدٍ لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوىّ و لا لعلّة الحاوى قبل علّة المحوى، فلم يمكن ان يتوهّم للحاوى، تقدّم بوجهٍ ما، انّما يتوهّم تقدّمه هنهُنا بان يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوى و حينئذٍ لا يكونُ العلّتان واحدة و لا عن واحد، و ان فسّر على ما فسّرناه اوّلاً و هو ان يُقال: سواءٌ كان لزوم الحاوى و علّة المحوى، عن واحد او عن اثنين، لم يكن مُطابقاً للمتن، و ان اضمر فى كون الحاوى و المحوى عن واحدٍ، ان يكون احدهما بتوسّطٍ دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسّفٍ ماً.

و **اقول**: فى حلّه: اختلف القائلون، باستناد السّماويّات الى مباديها، فقال بعضُهُم: انّها باسرها تستندُ الى العلّة الاولى، و انّما تخلف صدوراتها عنها، بحسب ترتّب العقول الّتى هى شروطٌ يتوقّف تلک الصّدورات عليها، فالحاوى لكونه صادراً بحسب شرط اقدم، يكون اعلى مرتبة من المحوىّ. و قال بعضهم: انّها تستندُ الى عللٍ مختلفةِ المراتب و هى العقول.

فاذن، قول الشيخ: «سواءٌ كان لزوم الحاوى و المحوى عن واحد، او عن اثنين»، ان لم يكن مفسّراً بشىءٍ ممّا مرّ، كان اشارةٌ الى المذهبين، فان تقدّم الحاوى، يُمكن ان يتوهّم على التقديرين، و تقريرُ التّنبيه لازالة الوهم، ان يُقال: تقدّم الحاوى على المحوىّ، المستلزمُ لامكان الخلأ، انّما يلزم عند كون الحاوى علّة و ذلک لا يُمكن الّا عند تشخّصِهِ و تحدّد مقعّرة الّذى هو مكانُ المحوىّ، و عدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلک التّحدّد لكون المحوى، معلولاً، امّا اذا لم يكن الحاوى علّةً، بل كان مع العلّة على الوجه المذكور، لم يجب تقدّم، فانّ ما مع المتقدّم بالمعيّة الاتّفاقيّة لا يكون متقدّماً، اللّهم الّا اذا كان التّقدّم

زمانيّاً امّا الذّاتى، فانّما يكون للعلّةِ، لا لما يتّفقُ ان يكون معها.

و المُرادُ من التّقدّم الذّاتى هيهُنا هو احد قسميه الخاصّ بالعلل، لا الّذى يكون بالطّبع، لانّ التّقدّم بالطّبع، غيرُ متصوّرٍ هيهُنا، فانّ المحوى، لا يستلزمُ الحاوى بحسب ذاته المُجرّدة عن الاضافة، من غير انعكاس، و المتأخّرُ بالطّبع، يجبُ ان يستلزم المُتقدّم من غيرِ انعكاس.

و اعترض الفاضل الشارح، بانّ الحاوى و ان لم يكن علّة، لكنّه ان فرض متقدّماً بالطّبع، عاد الالزام، و الشيخُ لم ينف هذا الاحتمال، ساقطٌ بذلك.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّك تزيد، فتقول: اذا خرج على الاصول الّتى تقرّرت انّه قد توجد عن غير جسم حاوٍ و آخر غير جسمٍ يوجدُ عنه هذا الآخر المحوى، فيكون وجوبُ الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذّات و لكنّ المحوى، معلولٌ لغير الجسم الآخر، فانّه اذا اعتبرت له معيّةٌ مع هذا الآخر، كان مُمكناً، فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوىّ ممكنٌ، فجوابك: انّ هذا هو المطلب الاوّل عند التّحقيق و جوابه: و ذلك بعينه، فانّ المحوى، انّما هو ممكنٌ بحسب قياسِهِ الى الآخر الّذى هو علّته، و ذلك القياس لا يفرضُ فيه امكان الخلاء بوجه و انّما يفرضه تحدّد الحاوى فى باطنه، ثمّ تحدّد الحاوى، لا سبق له على المحوىّ، و ليس كلّ ما هو بعد مع فهو بعد لانّ القبليّة و لا بعديّة، و لمّا لم يجب ان يكون ما مع العلّة علّة، لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلّيّة قبلاً، اللّهمّ الّا بالزّمان.»

اقول: هذا هو الوهم المذكور فى الفصل السّابق، مع زيادة بيان و هى انّ الحاوى و العقل، الّذى هو علّةُ المحوى، لمّا صدرا معاً عن علّة واحدةٍ فقد وجبا عنها معاً و المحوى، ليس مع وجوب احدهما الّذى هو علّته واجباً، فلا يكون مع وجوب الآخر الّذى هو الحاوى ايضاً واجباً و حينئذٍ يعودُ المحذور.

و التّنبيه للجواب، هو الّذى سبق مع مزيد ايضاح، و هو غنىٌّ عن الشرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: انّ الحاوی و المحوی[۱] جميعاً، بحسب اعتبار نفسيهما، غير واجبى الوجود، فخُلوُ مكانيهما غير واجب الوجود، فاسمع انّ هذين اذا اُخذا معاً، ممكنين لم يكن هُناک تحدّد لشیء و لا مكان ان لم يملأ كان خلاء. انّما يعرض اذا كان محدّداً، فيلزم مع تحديده ان يكون الحدّ محيطاً بملأ، او غير محيطٍ به، فيكون خلاء.»

اقول: هذا الفصل واضحٌ، و قد مرّ بيان ما يُناسبه فی اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوی علّة للمحوی.

* اشارةٌ *

«و هذا القول واحدٌ بعينه، سواءٌ نُسب التقدّم الی صورة الجسم الحاوی، او نفسه الّتی تكون كصورته، او الی جملته.»

ای البُرهان المذكور علی امتناع كون الحاوی، علّته للمحوی، قائمٌ سواءٌ جعلت العلّة صورةالحاوی، او نفسه الّتی تكون مبدئاً لصورته، او تكون هی كصورتِهِ[۲] او عين

---

۱ – قوله: «و لعلّک تقول، انّ الحاوی و المحوی»، تحريره: انّ الخلاء ليس بممتنع الوجود، فانّ الحاوی و المحوی، ممكنان فيكون كونهما فی مكانيهما ممكناً فخلو مكانيهما، غير واجب و هو المطلوب.

فيُقال: لا نُسلّم انّهُ يلزم من امكان عدمه، امكان الخلاء، فانّهما اذا عدما، لم يكن خلاء ايضاً، لانّه لا مكان هناک، حتّی يكون باعتباره خلاء و ملاء، فامكان الخلاء غيرُ لازمٍ من امكان عدمها، بل انّما يلزم من وجوب الحاوی و امكان المحوی معه.

۲ – قوله: «سواءٌ جعلت العلّة صورة الحاوی او نفسه الّتی يكون مبدئاً لصورتِهِ او تكون هی صورته»، ای نفسه الّتی تكون كصورته، فانّک قد سمعت انّ للفلک ارادةٌ جزئيةٌ، و المُريد للجزئيات، لابُدّ ان يتصوّرها. و التّصوّر للجزئيات، يكون قابلاً للانقسام، لانّ الجُزئيات، فتكون بمنزلة الخيال فينا، الّا انّ الافلاک، لمّا كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلک قابلاً لصور الجُزئيّات، فهذه القوّة السّارية فی كُلّ جسم الفلک و هی النّفس المُنطبعة، امّا كصورتِهِ النّوعية، او عين صورته النّوعية، لانّ الدّليل علی انّ للفلک صورةٌ نوعيةٌ هی مبدء الآثار المُختصّة به، و دلّ ايضاً علی انّ له قوّة يرتسمُ فيها صور الجُزئيات، و لم يدُلّ دليل علی تغايرهما، فجاز ان يكون النّفس المُنطبعة غير الصّورة النّوعية، بل كالصّورة و ان يكون عينها. و امّا نفسه الّتی يكون

صورته، او جعلت العلّة جملة الحاوى، فانّ استلزامُ امكان الخلاء، حاصلٌ مع الجميع، لانّ العلّة ما لم يتمّ وجودها، لا تكون علّة. و اىّ هذه الاشياء يفرض علّة، فانّه لا يتمُّ موجوداً الّا مع الجميع.

* تذهيبٌ *

«قد استبان انّه ليست الاجسام السّماويّة عللاً بعضها لبعض، و انت اذا فكّرت مع نفسک، علت انّ الاجسام انّما تفعل بصورها، و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتى هى كماليّة لها انّما تصدُرُ عنها افعالها بتوسّط ما فيه قوامها، و لا توسّط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم، من هيولى او صورة حتّى يوجدهما اوّلاً، فيوجد بهما الجسم فاذن الصّور الجسميّة لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها، بل لعلّها تكون معدّةً لاجسام آخر لصور ما يتحدّدُ عليها، او اعراض.»

لمّا بيّن امتناع كونُ كلّ حاوٍ من السّماويّات علّة لما يحويه، و كان من المُستبعد ان يكون المحوىّ علّةً لحاويه، و كان الحكم بانّ الاجسام السّماويّة، ليست عللاً بعضها لبعض، ممّا يقبله الاذهان بسرعة، فجعل الشيخ، هذا الحكم نتيجةً للفصول المُتقدّمة، لكن لمّا كان احدُ الحكمين الاوّلين غير برهانىٍّ، ختم الباب بايراد البُرهان العامّ، على امتناع كون جسم ما علّة لجسمٍ آخر. و هذا البُرهان، مع قربه من الوضوح مبنىٌّ على مقدّمات: احدها، انّ الجسم، انّما يفعل بصورته لانّه انّما يكون موجوداً بالفعل بصورته، و يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فانّ ما لا يكون موجوداً بالفعل، لا يُمكن ان يكون فاعلاً و لا يُمكن ان يفعل بمادّته، لانّه يكون بها موجوداً بالقوّة، و لا يكونُ من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

و الفاضل الشارح، علّل امتناع كون المادّة فاعلة بانّ المادّة قابلة و الشّىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً. ثمّ ناقضة بان قال: نصّ الشيخ فى النّمط السّابع، على انّ علمُ البارى بغيره، صورة فى ذاته، فذاته البسيطة فاعلةٌ و قابلةٌ معاً.

اقول: امّا تعليلهُ المذكور، فباطلٌ لانّ الشّىء الواحد، انّما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً

مبدئاً لصورته، فهى النّفس المُجرّدة و امّا صورةُ الحاوى، فهى صورتُهُ النّوعية، م.

لشیءٍ واحد، فانّ الفاعل یجبُ ان یصدُر عنه المفعول و القابل لا یجبُ ان یحلّ فیه المقبول، بل یمکن، و الواحدُ لا یکون نسبته الی واحدٍ آخر بالوجوب و الامکان معاً، و امّا اذا اختلف المقبول و المفعول، فقد یکون ـ مثلاً ـ کالنّفس، فانّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فیما دونها و هیهُنا لو کانت مادّة الجسم آخر لکانت فاعلة بالنّسبة الی ذلک الجسم، و قابلة بالنّسبة الی الصّورة الحالّة فیها، و هُما مُتغایران، فاذن التّعلیل بذلک باطلٌ.

و امّا قوله: الشیخُ نصّ علی انّ علمه تعالی، بغیر صورة فی ذاته، فان کان علی ما ذکره کان للشّیخ ان یقول اعتبار کونه فاعلاً للاشیاء[1]، غیر اعتبار کونه عقلاً مجرّداً، یصحّ ان یقارنه صور المعقولات، و ان کان موضوع الاعتبارین شیئاً واحداً، فهو بالاعتبار الاوّل فاعلُ تلک الصّور، و بالاعتبار الثّانی، قابلها علی انّ الحقّ ما سنذکره فی موضعه.

المقدّمة الثّانیة، انّ الافعال الصّادرة عن صور الاجسام انّما تصدرُ عنها بمشارکة الوضع و ذلک لانّ الصّور صنفان[2]؛ صورٌ تقوم بموادّ الاجسام کالصّورة الجسمیّة و

---

۱ - قوله: «کان للشّیخ ان یقول: اعتبار کونه فاعلاً للاشیاء» فیه نظرٌ لانّ تغایر الاعتبارات، ان کفی فی صحّة کون الشّیء فاعلاً و قابلاً، فلم لا یکفی فیما نحن فیه بصدده؟ فان من الجایز ان یکون المادّة فاعلة با عتبار انّها مصدر، قابلة باعتبار صحّة مقارنتها للشّیء، م.

۲ - قوله: «و ذلک لانّ الصّورة صنفان»، صورُ الاجسام صنفان: صورة حالّةٌ فیها، و صورة غیر حالّة فیها، بل هی صور کمالیة لها، امّا الصّور المادیّة، فلمّا کان قوامها بالمادّة کان فعلها بواسطة المادّة، بل بواسطة الجسم، لانّ الکلام فی الصّور النّوعیة و هی یقوم بالجسم فیکون فعلها بمشاکة الوضع. و الوضعُ هیهُنا بمعنی المقولة، ای یتوقّفُ فعلها فی غیرها علی ان یکون لجسمها وضعٌ مخصوص بالنّسبة الی الغیر من مُماسة، او مجاورة، او مقابلة، او غیر ذلک. و لمّا کانت هذه المُقدّمة بدیهیةً نبّه علیها باستقرار الاجسام و تأثیراتها، فانّ النّار الّتی فی الشّرق، لا تؤثر فی الماء الذی فی الغرب، بل فیما یجاوره، و کذا الشّمس لا یُضیءُ کل شی، بل ما یقابلها.

و امّا الصور الکمالیة، فلمّا لم تحتج الی الجسم فی وجودها، فلو کانت غیرُ محتاجه فی فعلها ایضاً الیه کانت عقلاً لا نفساً، فیکون فعلها ایضاً بمشارکة الوضع.

و امّا المُقدّمة الثّالثة، فهی انّ صورة الجسم لا یفعل فیما لا وضع له بالقیاس الی جسمها و الّا لم یکن فعلها بحسب الوضع، ضرورة انّه اذا لم یکن بغیر وضعٍ بالقیاس الی جسمها، لم یکن لجسمها وضعٌ بالقیاس الیه و هذا معنی قوله: و لا توسّط للجسم بین الشّیء و بین ما لیس بجسم،

النّوعية و هى كما انّ قوامها بموادّ تلك الاجسام، فكذلک ما يصدرُ عنها بعد قوامها يصدرُ بوساطة تلک الموادّ، فيكون بمشاركةٍ من الوضع و لذلک فانّ النّار لا تسخن اىّ شىءٍ اتّفق، بل ما كان مُلاقيا لجرمها، او كان من جسمها بحال و وضع معيّن، و الشّمسُ لا تضىء كلّ شىءٍ بل ما كان مقابلاً لجرمها، و صور قوامها بذاتها لا بموادّ الاجسام كالانفس المُفارقة بذواتها، دون افعالها، لكنّ النّفس انّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب انّ فعلها ـ من حيث هى نفس ـ انّما يكون بذلک الجسم و فيه و انّما لكانت مفارقة الذّات و الفعل جميعاً لذلک الجسم. و حينئذٍ لم يكن نفساً لذلک الجسم، هذا خلفٌ، فقد ظهر انّ الصّور، انّما تفعل بمشاركة الوضع.

المقدّمة الثّالثة، انّ الفاعل بمُشاركة الوضع، لا يُمكن لن يكون فاعلاً لما لا وضع له و الّا

اى يستحيلُ ان يكون الجسم متوسطاً بين الشّىء و هو الصّورة و بين ما ليس بجسم و هو ما لا وُضعَ له.

و امّا المقدّمة الرابعة، فهى انّ علّة الجسم علّة لجزئيه.

ـ لا يُقال: لا نُسلّم ان يكون علةً لجزئيه، بل يجبُ ان يكون علةً للصّورة فقط، كما مرّ فى النّمط الرابع.

ـ لانّا نقول: ثبت فى النّمط الاوّل، انّ الصّورة علةً للهيولى، فيكون علّة الصّورة علة لهما جميعاً، على انّ عليّة احدهما كافيةٌ فى الاستدلال. و بعد تقرير المقدّمات نقول: الجسمُ لا يصدُرُ عن الجسم و الّا لكان علة لجزئيه؛ الهيولى و الصورة، لكن ليس لشىءٍ منهما وضع، لانّ الوضع هو هيئةٌ للشّىء، يسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض، و بسبب نسبةِ اجزائه الى غيره. و لا شكّ ان مثل هذه الهيئة، لا يعرض لما بجسم. و شىءٌ من الهيولى و الصّورة، ليس بجسم، و هو المطلوب.

ـ فان قلت: الجسمُ لمّا جاز ان يعدّ مادةً لقبول صورة، بحسب وضع سابق، فلم لا يجوزُ ان يوجد فيها بحسب الوضع السابق؟

ـ فنقول: تبيّن ان لابُدّ من الوضع حال الفعل، فالوضعُ الّسابق لا يُفيد. و اعلم انّ هذا الدّليل، يدُلّ على انّ علّة الجسم، لا يجوزُ ان يكون الهيولى و لا الصّورة، لانّ تأثير كُلّ منهما، لا يكون الا بواسطةِ الأُخرى، فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم، و لا النّفس، و لا الواجب، فتعيّن ان يكون علّتهُ العقل، فاذن ثبت انّ كُل جسم، لا يكون علّته الّا العقل، و هذا هو تمام طريقة الرّابعة فى اثبات العقول، م.

لکان فاعلاً من غیر مشارکة الوضع، هذا خلفٌ.

المقدّمة الرّابعة، انّ علّة الجسم، تکون اوّلاً علّةً لجزئیة، اعنی مادّته و صورته، و هذا قد تقرّر فیما مضی.

و بعد تقریر المقدّمات، نعود الی المتن و نقول، قوله: «الاجسامُ انّما تفعل بصورها»، اشارةٌ الی المقدّمة الاولی. و قوله: «و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتی هی کمالیّة لها»، یعنی: النفوس «انّما یصدر عنها افعالها بتوسّط ما فیه قوامها»، اشارةٌ الی المُقدّمة الثّانیة. و قوله: «و لا توسّط للجسم بین الشّیء و بین ما لیس بجسم من هیولی او صورة»، اشارةٌ الی المُقدّمة الثّالثة، و قوله: «حتّی یوجدها اوّلاً فیوجد بهما الجسم»، اشارةٌ الی المُقدّمة الرّابعة، و قوله: «فاذن الصّور الجسمیّة، لا تکون اسباباً لهیولیات الاجسام و لا لصورها» نتیجةٌ و هناک یتبیّن امتناع صدور الاجسام عنها، و یتمّ البرهان.

و قوله: «بل لعلّها تکون معدّة لاجسام آخر لصور ما یتحدّد علیها او اعراض»، اشارةٌ الی کیفیّة تأثیر الصّور فی الاجسام الآخر. و ذلک بان یجعل موادّها مُعدّة لقبول صورة، تفیضُ علیها من مفیض الصّور، کالنّار الّتی تجعل مادّة ماءً یجاورهُ بالتّسخین معدّة لقبول صورةٍ هوائیّة یتجدّد علی تلک المادّة، او یجعلها مُعدّةً لقبول اعراض.

فانّ بعض الاعراض، ایضاً یُفیض علی الاجسام من عللٍ مُفارقة عند صیرورة تلک الاجسام مُستعدّة لقبولها، و لذلک تبقی موجودة بعد انعدام ما یظنّ انّه علّة لها و ذلک کالشّمس الّتی تعدّ الاجسام للتسخّن، و تبقی السّخونة موجودةٌ بعد زوال الشّمس عن مقابلها. و هذا الفصل، آخرُ الفصول المُشتلمة علی اثبات العقول.

* هدایةٌ و تحصیلٌ *

«فقد بان لک انّ جواهر غیر جسمانیّة موجودة، و انّه لیس واجب الوجود الّا واحداً فقط، لا یُشارک شیئاً آخر فی جنس و لا نوع، فتکون هذه الکثرة من الجواهر الغیر الجسمانیّة معلولة، و قد علمت ایضاً انّ الاجسام السّماویّة معلولةٌ لعللٍ غیر جسمانیّة، فتکون هی من هذه الکثرة و قد علمت انّ واجب الوجود، لا یجوزُ ان یکون مبدء الاثنین معاً الّا بتوسّط احدهما، و لا مبدئاً للجسم، الّا بتوسّط، فیجب اذن ان یکون المعلول الاوّل منه جوهراً من هذه الجواهر القلیّة واحداً، و ان یکون الجواهر العقلیّة الآخر بتوسّط ذلک

الواحد، و السّماويّات بتوسّط العقليّات.»

قد ثبت بالطُّرُق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردّة عقليّة كثيرة. و قد ثبت فيما مرّ، انّ واجب الوجود واحدٌ، و انّ وجوب الوجود، غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع، فاذن هذه الجواهر ممكنةُ الوجود لذواتها معلولة للاوّل. فهذه فائدةٌ لاجلها وسم الفصل بالهداية.

ثمّ انّه شرعَ في بيان مراتب الموجودات، و مهّد لذلک اصولاً، فذكر انّه قد ثبت من استناد السّماويّات الى عللٍ غير جسمانيّة، و من امتناع كون الواجب تعالى، مبدئاً الّا لواحد و امتناع كون ذلک الواحد جسماً او جسمانيّاً او نفسا احكام ثلاثة[١]؛ احدها، انّ المعلول الاوّل واحدٌ من هذه الجواهر، و الثاني، انّ باقية هذه الجواهر صادرةٌ من الواجب، بتوسّط ذلک الواحد، و الثّالث، انّ السّماويّات، صادرةٌ من هذه الجواهر. و لاجل هذه الفوائد، وسم الفصل ايضاً بالتّحصيل.

* زيادة تحصيل *

«و ليس يجوز[٢] ان يترتّب العقليّات، ترتّبها الجسم السّماوى، عن آخرها، لانّ لكلّ

---

۱ – قوله: «احكامٌ ثلاثة»، هذه الاحكام منظورٌ فيها: امّا في الاول، فلمّا قيل: من ان المعلول الاوّل، هو الرّوح الاعظم لا العقل، و امّا في الثاني، فلجواز صدور العقل الثّاني من الاوّل، و الثّالث من الثّاني و هكذا. و امّا في الثّالث، فلجواز صدور السّماويات عن الواجب، بتوسّط الجواهر العقليّة.

و الجوابُ عن الاول: انّ الثّابت بالدليل، انّ المعلول الاوّل، ليس عرضاً و لا جسماً و لا جسمانياً و لا نفساً، ثمّ ما شئت قسمه، فلا تشاح في الاسماء.

و عن الاخيرين: أنّ بناءَ مثل هذه الاحكام، ليس على اليقين و الجزم، بل على الظّن و الانسب و الكُلّ محتملٌ، على انّ كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين، و السّؤالان لا يردان الّا على كلام الشارح، م.

۲ – قوله: «ليس يجوزُ»، معنى كلام الشيخ ان لا يجوزُ ان يستمرّ سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السّماويات، حتّى يحصل من العقل الاخير فلک، و من ذلک الفلک، فلکٌ آخر و هلّمَ جرّاً الى آخر الافلاک، لما تبيّن انّ الفلک ممتنعٌ ان يكون عن الفلک انّه لابُدّ لكل فلک من مبدءٍ

جسم سماوی، مبدئاً عقلیّاً، اذ لیس الجرم السماوی، بتوسّط جرم سماوی، فیجب ان تکون الاجرام السّماویّة، تبتدیء فی الوجود مع استمرارٍ باقٍ فی الجواهر العقلیّة من حیث لزوم وجودها نازلة فی استفادة الوجود مع نزول السّماویّات.»

هذا الفصل، یشتملُ علی ثبوت حکم آخر، متفرّعٌ علی ما مرّ و هو وجوب استمرار العقول المُترتّبة الصّادرة عن المبدأ الاوّل، مع صدور السماویّات و ان کانت السّماویّات

عقلی، فالواجبُ اذن یبقی استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السّماویات، فیتنازلُ حتّی یصدر عن العقل فلک، و عن عقل آخر فلکٌ آخر الی آخر الافلاک. و هذا الکلام، لا یظهرُ الّا بعد ثبوت امرین: ترتّب العقول، و استناد الافلاک الیها، کُلّ فلک عن عقل، لکن یحتملُ ان یصدر عن المبدأ الاوّل سلسلة عرضیة عقلیة، بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحد، او ازید و یصدر عن آحادها الافلاک، او یصدر من العقل الاخیر، بتوسّط العقول المُتقدّمة او بتعدّد جهاته جمیع الافلاک. و عند قیام هذه الاحتمالات، کیف حصل الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الافلاک، حتّی لزم بالضرورة ان یکون عن عقل عقل، فلک. لعلّ الشیخ لم یجزم بذلک. و قول الشارح: جزمٌ بکونها مستمرّة مع الافلاک، لم ینطبق علی ما قصده، بل مبنیٌ هذا الکلام ایضاً علی الانسب، بحسب الظّن، فانّه لمّا ثبت انّ کُلّ فلکٍ له عقلٌ متشبهٌ به، یکون المُناسب صدور ذلک الفلک عن ذلک العقل. و لمّا کان الانسب ترتّب العقول و قد وجب استناد الافلاک الیها، فانّ الانسب ترتّبها مع تنازل الافلاک و ان امکن صدورها عن العقول علی وجوه مختلفة، فقوله: فیجبُ ان یکون الاجرام السماویة، لا یُریدُ به الواجب فی نفس الامر، بل بحسب الظّن.

و قال الامام معترضاً، لم لا یجوزُ ان یصدر فی اوّل الامر، عقول کثیرة، ثمّ یکون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر کثیرة، ثمّ یکون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر کثیرة، ثمّ عقل آخر و فلک و هکذا؟ فلا یلزمُ ان یکون الافلاک مُتساویة للعقول. و هذا اعتراضٌ علی ما لم یزعمه الشیخ اصلاً، بل رُبما صرّح بخلاف ذلک. و الیه اشار بقوله: و یظهر من ذلک انّ اعتراض الفاضل الشارح، الی قوله: سخیفٌ، و کذلک حکمه بانّ الجواهر العقلی و الجرم السّماوی اوّل کثرة وجب صدورها عن المبدأ الاوّل، لانّ وجوب صدور السّماویات مع استمرار صدور العقول و ان اقتضی وجوب صدور تلک الکثرة، لیس بدالّ علی انّها اوّل کثرة، لجواز صدور عقول کثیرة او لا غیر مُترتّبةً علی ما سیصوّره الشارح، ثمّ یترتّبُ عقول و یصدر السّماویات مع استمرارها، فهو ایضاً بناءٌ علی الانسب، م.

مبتدئة بعدها.

و ذلک، لانّ العقول، لو انقطعت قبل انقطاع السّماويّات، بقيت الباقية منها غير مستندة الى علّة، لانّها لا يُمكن ان تستند الى غير العقول، فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلک الاخير.

و اعلم انّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الاوّل علّة للفلک الاوّل، و لا بانقطاع العقول عند الفلک الاخير، و لا بوجوب تواليها فى علّية الافلاک المُتوالية، و لا بمساواة العقول للافلاک فى العدد، بل جزم بكونها مستمرّة مع الافلاک، و بانّها لا تكون اقلّ العقول عدداً من الافلاک، فانّ الحكم الجزم فيما عدا ذلک، ممّا لا تصل اليه العقول البشريّة.

و يظهر من ذلک، انّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف.

* زيادةُ تحصيلٍ *

«فمن الضّرورة اذن، ان يكون جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهر عقليّ و جرمٌ سماوى.»

ارادَ ان يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الاوّل، فبدأ بالاشارة الى اوّل كثرة وجب صدورها عنه و هو جوهرٌ عقلى و جرمٌ سماوى معاً. و ذلک لانّ وجوب صدور الاجرام السّماويّة عن الجواهر العقليّة، مع استمرار وجود الجواهر العقليّة، يقتضى بالضّرورة صدور جرم سماوىّ و جوهر عقليّ معاً، عن جوهر واحدٍ عقليّ، و لكن القول بصدور شيئين عن شىءٍ واحد، يُناقص القول بانّ الواحد لايصدُرُ عنه الّا واحد فى بادى الرأى، بل القول بانّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، يقتضى اذا فهم على الاطلاق الّذى يقتضيه مجرّد هذه العبارة، ان يكون الصادر عن المبدأ الأوّل شيئاً واحداً، و عن ذلک الواحد واحداً آخر و هلّمّ جرّاً حتّى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة التّرتيب علّة للآخر امّا على الولاء او بتوسّط الغير من العلل، و هذ اظاهرُ الفساد.

فانّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّقُ بعضها ببعض، معلومٌ بالظّاهر، لكن المُراد منه انّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، اذا كانت جهة الصّدور واحدة، امّا اذا تكثّرت جهاته و اعتباراته، فقد يصدُرُ عنه اشياءٌ كثيرةٌ غير مترتبّة، و لذلک حكم بصدور اعراضٍ كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانيّة البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض. و الى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله: «و معلومٌ انّ الاثنين، انّما يلزمان من واحدٍ من حيثيّتين.»

و تكثّر الاعتبارات و الجهات، ممتنعٌ فى المبدأ الاوّل، لانّه واحدٌ من كلّ جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيّات مختلفة و اعتبارات متكثّرة، كما مرّ، و غيرُ ممتنع فى معلولاته، فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد، و امكن ان يصدر عن معلولاته.

فهذا وجه امتناعُ استناد الكثرة الى الاوّل، و وجوب استنادها الى غيره بالاجمال. و بقى هيهُنا بيان كيفيّة تكثّر الجهات المُقتضية، لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتّفصيل، و نقدّمُ له مقدّمةً فنقول: اذا فرضنا مبدء أوّل و ليكن «ا» و صدر عنه شىءٌ واحد و ليكن «ب»، فهو فى اولى مراتب معلولاته. ثمّ انّ من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ب»، شىء و ليكن «ج»، و عن «ن» وحده شىء و ليكن «د»، فيصيرُ فى ثانية المراتب شيئان لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و ان جوّزنا ان يصدر عن «ب» بالنّظر الى «ا» شىءٌ آخر، صار فى ثانية المراتب ثلاثة اشياء، ثمّ من الجائز ان يصدر عن«ا» بتوسّط «ج» وحده شىء، و بتوسّط «د» وحده ثان، و بتوسّط «ج د» ثالث، و بتوسّط «ب ج» رابع، و بتوسّط «ب د» خامس، و بتوسّط «ب ج د» سادس، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابع، و بتوسّط «د» ثامن، و بتوسّط «ج د» ـ معاً ـ تاسع، و عن «ج» وحده عاشر، و عن «د» وحده حادى عشر، و عن «ج د» ـ معاً ـ الثانى عشر. و تكون هذه كلّها فى ثالثةالمراتب.

و لو جوّزنا ان يصدر عن السّافل بالنّظر الى ما فوقه شىءٌ و اعتبرنا التّرتيب فى المتوسّطات الّتى تكون فوق واحدة، صار ما فى هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة، ثمّ اذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبةٍ واحدةٍ الى ما لا نهاية له. فهكذا يُمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبةٍ واحدةٍ عن مبدءٍ واحد.

و اذا ثبت هذا فنقول[1]: اذا صدر عن المبدأ الاوّل شىء كان لذلك الشىء هويّةٌ

---

۱ - قوله: «و اذا ثبت هذا فنقول»، لمّا كان المذهب المنسُوب الى القوم انّ الماهيّة ليست مجعولة، بل المجعول الوجود، فالوجودُ هو الصّادر بالحقيقة، و امّا الماهيّة فتحقّقها فى الخارج بواسطة الوجود فهى مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقى هو الوجود، فاذا صدر من المبدأ شىءٌ

مغايرةٌ للاوّل بالضرورة، و مفهوم كونه صادراً عن الاوّل، غيرُ مفهوم كونه ذا هويّة ما، فاذن هيهُنا امران معقولان: احدهما، الامرُ الصّادر عن الاوّل و هو المسمّى بالوجود، و الثّانى، هو الهويّة اللازمة لذلک الوجود و هو المُسمّى بالماهيّة، فهى من حيث الوجود تابعةٌ لذلک الوجود لانّ المبدأ الاوّل، لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة اصلاً، لكن من حيث العقل، يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها، ثمّ اذا قيست الماهيّة وحدها الى ذلک الوجود، عقل الامكان فهو لازمٌ لتلک الماهيّة بالقياس الى وجودها، و اذا قيست لا وحدها، بل بالنّظر الى المبدأ الاوّل، عقل الوجوب بالغير فهو لازمٌ لتلک الماهيّة بالقياس الى وجودها، مع النّظر الى المبدأ الاوّل.

و لذلک جاز اتّصاف كلّ واحدةٍ من الماهيّة و الوجود بالامكان و الوجوب، و ايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصّادر عن الاوّل وحده قائماً بذاته، لزم ان يكون عاقلاً لذاته، و اذا اعتبر ذلک له مع الاوّل، لزمه ان يكون عاقلاً للاوّل فهذه ستّة اشياء: وجود، و هويّة، و امكان، و وجوب، و تعقّل للذّات، و تعقّل للمبدأ، واحدٌ منها فى اولى المراتب و هوالوجود، و ثلاثةٌ فى ثانيتها و هى الهويّة اللازمة للوجود باعتبار مُغايرته للاوّل، و التّعقّل بالذّات اللازم له لتجرّده، و التعقّل للمبدأ الّذى استفاده من الاوّل، و اثنان فى ثالثها، و هو الامكان و الوجوب المتأخّران عن الهويّة. و ذلک باعتبار تأخّر الهويّة عن الوجود، و امّا باعتبار تقدّمها عليه، فهُما فى ثانية المراتب مع الوجود[1] و التعقّلان فى ثالثتها.

فذلک الشّىء له هوية، اى ماهيّة، لكن الصّادر عنه هو الوجود بناءً على انّ الماهية غير مجعولةٍ و هو مُغاير للماهية و اليه اشار بقوله: و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الاول، الى آخر.

فالوجودُ و الماهية، مفعولان احدهما و هو الوجود بالذّات، و الآخر بالعرض و هذا الكلام من الشارح، تصريحٌ بانّ فى الخارج امرين: ماهيةٌ و وجود. و قد صرّح فى النّمط الرّابع بخلافه، و قد حقّقناه، م.

١ - قوله: «امّا باعتبار تقدّمها عليه فى ثانية المراتب مع الوجود»، اعتبار التّقدّم بحسب التّحقيق العقلى، فقد تقدّم انّ الماهيّة فى العقل، مُتقدمٌ على الوجود، فالماهية حينئذٍ فى اوّل المراتب، و الوجودُ فى المرتبة الثّانية. و امّا انّ الامكان و الوجوب معه فى المرتبة الثّانية، فغير مستقيم، لانّ الوجوب و الامكان، يتوقّفان على الوجود الّذى هو فى المرتبة الثانية و ما يتوقّفُ

و اسم «العقل الاوّل»، يتناولُ هذه الامور تضمّناً و التزاماً و ان كان المعلول الاوّل من هذه الجملة، ليس بالحقيقة الّا واحداً. و الهويّة و الامكان، يشتركان فى انّهما حاله ذلک المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوّة، و الوجود و التعقّل بالذّات، يشتركان فى انّهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل، و الجواب و التعقّل للمبدأ، يشتركان فى انّهما حاله المُستفاد من مبدئه، فهذه الاحوال الثّلاثة، هى الّتى يعبّرُ عنها بالتّثليث الموجود فى العقل. و الاولى و الثّانية، تشتركان فى انّهما حاله فى ذاته، و الثّالثة تمتازُ عنهما بانّه حاله بالقياس الى مبدئه، و هما المُرادان من قول من ذكر التّثنية. و اذا تقرّر هذا، فلنرجع الى باقى شرح المتن و نقول:

قوله: «فمن الضّرورة ان يكون جوهرٌ عقلىّ، يلزم عنه جوهر عقلىّ و جرم سماوىّ»، يدلُّ على انّه لم يجزم بكون العقل الاوّل مصدراً للفلک الاوّل، اذ لا سبيل الى ذلک، بل حكم بالاجمال بانّ مصدر الفلک الاوّل جوهرٌ عقلى، سواءٌ كان هو اوّل الجواهر او غيره، لكن ان اوّل الافلاک، هو الفلک المحتوى على جميع الثوابت، كما ذهب اليه بعض المُتقدّمين، فلاشبه انّ مصدره، لا يكون هو العقل الاوّل، فانّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن اسناد جميع الثّوابت اليها، بل هو عقلٌ آخر، بعد العقل الاوّل.

قوله: «و لا حيثيّتى اختلاف هُناک الّا ما كان لكلّ شىءٍ منها انّه بذاته امكانىّ الوجود، و بالاوّل واجب الوجود، و انّه يعقل ذاته، و يعقل الاوّل.»

اشارةٌ الى انّ اسناد الكثرة الى العقل الّذى هو المعلول الاوّل، لا يُمكنُ الّا من هذا

على المرتبة الثّانية، فهى فى المرتبة الثّالثة. و كذلک جعل التّعقلين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب، و بالاعتبار الاوّل فى ثانيتها لا توجيه له.

و الانسب، ان أُعتبر فى الوجود الخارجى، ان يجعل الوجود فى المرتبة الاولى و الماهية فى المرتبة الثّانية، و الامكان و التّعقل للذّات، لانّهما موقوفان على الوجود و الماهية فى المرتبة الثّالثة، و الوجوب و التّعقل للغير، لانّهما يتوقّفان على الوجود و الماهية و الامر الخارجى فى المرتبة الرّابعة، و يجعلاً ايضاً فى المرتبة الثّانية. و لا يعتبرُ الامرالخارجى و ان اعتبر الوجود العقلى، يعتبرُ التّرتيب بين الوجود و الماهيّة فقط، م.

الوجه. و انّما ذكر اربعةَ امورٍ من السّتّة المذكورة و لم يذكر الهويّة و الوجود، لانّ المعلول الاوّل عبارةٌ عن مجموعها معاً و الحيثيّات اللازمة له هي الاربعة الّتي ذكرها لا غير.

قوله : «فيكون بماله من عقله الاوّل الموجب لوجوده، و بما له من حاله عنده مبدء الشّيء.»

اشارةٌ الى مرين: احدهما، ما يُفيض من اوّل على معلوله، و الثّاني، ما يحصل للمعلول بالنّظر الى الاوّل. و هُما ما يعبّرُ عنهما بتعقّل المبدأ و وجوب الوجود اللّذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى مبدئِهِ و هو افضل حالتيه المذكورتين الّتي بها صار مبدئاً لعقل آخر.

قوله : «و بما له من ذاته مبدئاً لشيءٍ آخر.»

اشارةٌ الى حاله في ذاته المُشتملة على الحالتين الباقيتين الّتي بها صار مبدئاً للفلك.

قوله : «و لانّه معلولٌ، فلا مانع ان يكون هو مقوّماً من مختلفات.»

اشارةٌ الى امكان كون المعلولات، مُشتملةٍ على كثرة، بخلاف الواجب لذاته. و انّما اشار بلفظة «هو» الى العقل الاوّل، مع جميع كمالاته اللازمة له، لا الى ما يكون منه في اوّل مراتب المعلولات وحده، فانّ ذلك شيءٌ واحد ـ كما مرّ ـ

قوله : «و كيف لا و له ماهيّةٌ امكانيّة و وجودٌ من غيره واجب.»

اشارةٌ الى الماهيّة و الوجود اللّذين لم يذكرهما من قبل. و انّما ذكرهما ههُنا، لكونهما مقوّمات لا لوازم، و وصفهما بـ«الامكان» و «الوجوب»، تنبيهاً على استلزامهما للاوصاف المذكور.

قوله : «ثمّ يجب ان يكون الامر الصّوريّ منه مبدئاً للكائن الصّوري، و الامر الاشبه بالمادّة مبدئاً للكائن المناسب للمادّة.»

اى، ينبعي ان تسند علّيّته للعقل الّذى تحتهُ، الى حالِهِ الّتي له بالقياس الى مبدئه و علّيّته للفلك الّذى تحتهُ الى حاله الّتي له في ذاته. فانّ ذاته بالمادّة اشبه، و كماله الفائض

عليه من مبدئه بالصورة اشبه، و المعلول يشبهُ العلّة و يناسبها. ثمّ صرّح عن ذلك بقوله: «فيكون بما هو عاقل للاوّل الّذى وجب به مبدئاً لجوهر عقلىّ، و بالآخر مبدئاً لجوهر جسمانىّ.»

ثمّ اشار بقوله: «و يجوزُ ان يكون للآخر تفصيلٌ ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة و مادّة جسميّتين.»، الى تفصيل حاله فى ذاته، الى الحالتين المذكورتين، اعنى الّتى له من حيث كونه بالقوّة و الّتى له من حيث كونه بالفعل، فانّه بالاوّل صار مبدئاً لهيولى الفلك الّتى يكون الفلك بها فلكاً بالقوّة، و بالثّانى صار مبدئاً لصورته الّتى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل.

و لاجل كون الماهيّة و الامكان عدميّن فى ذاتيهما وجوديّن بغيرهما كانت المادّة عدميّة بانفرادها وجوديّة بالصّورة، و لاجل كون الماهيّة متقدّمةً على الوجود من حيث العقل متأخّرة عنه من حيث الوجود كانت المادّة مُتقدّمةً على الصّورة من وجه متأخّرة عنها من وجهٍ، كمامرّ فى النّمط الاوّل، و لاجل كون الوجود اقربُ الى المبدأ فى التّرتيب كان للصّورة تقدّم العلّيّة على المادّة، فهذا ما اردنا بيانه.

و انّما اطنبنا القول فيه، لانّ اكثر الفضلاء الّذين لم يتعمّقوا فى الاسرار الحكميّة، قد تحيّروا فى هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدّمين من الحكماء و التّشنيع عليهم، و قد شنع عليهم ابوالبركات البغدادى، بانّهم نسبوا المعلولات الّتى فى المراتب الاخيرة الى المتوسّطة و المتوسّطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكلّ الى المبدأ الاوّل[1] و يجعل المراتب شروطاً مُعدّةً لافاضته تعالى.

و هذه مؤاخذةٌ تشبه المؤاخذات اللفظيّة، فانّ الكلّ مُتّفقون على صدور الكلّ منه ـ جلّ جلاله ـ و انّ الوجود، معلولٌ له على الاطلاق. فان تساهلوا فى تعاليمهم و اسندوا

---

۱ - قوله: «و الواجبُ ان يُنسب الكُلّ الى المبدأ الاول»، هذا لابُدّ له من دليلٍ على انّ الشّارح ساعدٌ عليه و نقل اتّفاق الكُلّ على صدور الكُلّ منه تعالى. فان اراد صدور الكُلّ بالذّات، فلا دلالة عليه، و ان اراد به اعلم سواءٌ كان بالذّات او بواسطة فهذا لا يُنافى نسبة المعلولات الاخيره الى المتوسّطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابى‌البركات. و لعلّ هناک سرّاً، لم يرد التّصريح به، م.

معلولاً الى ما يليه، كما يُسندونه الى العلل الاتّفاقيّة و العرضيّة و الى الشّروط و غير ذلک، لم يكن ذلک منافياً لما أسسّوه و بنوا مسائلهم عليه.

و الفاضل الشارح، ممّن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن و الرّكاكة للسّبب المذكور، و قد ذكر فى الشّرح انّ الشيخ خبطَ فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبه لانّ كلامه مشعرٌ تارةً بانّه انّما يصدر «عقل» و «فلک» عن العقل الاوّل، لما فيه من الامكان و الوجوب، و تارةً بانّه يعقل نفسه و يعقل غيره. و لقد كان من الواجب عليه ان يفصّل[1]، فانّ المجمجة، غيرُ لائقةٍ بهذا الموضع.

اقول: الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر فى موضعٍ من كُتُبِهِ الّتى

---

١ - قوله: «من الواجب عليه ان يفصل»، أى يبيّن انّ مصدر المعلولين، هو الامكان و الوجوب، او عقل نفسه و عقل غيره. و قوله: فضلاً و شرفاً، متعلّقٌ بقوله: كفى للشّيخ. ثمّ ذكر انّ الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التّعقلين، لا يصلح للعليّة.

امّا اولاً، الامكان و الوجود، عدميان و العدم يستحيل ان يكون علّةً للموجود.

و امّا ثانياً، فلانّ الامكان، معنى واحد، مشتركٌ بين الامكانات، كما انّ للموجود معنى واحد، مشتركٌ بين الموجودات، فلو كان الامكان علةً للشّيء، كان كل امكان، يصلح ان يكون علة، فاذا كان امكان العقل الاوّل، علةً للفلک، فليكن امكان ذلک الفلک، علةً لنفسه، فيكون ذلک الفلک موجوداً لذاته، فلا يكون ممكناً و كذلک فى الوجود و الوجوب.

و امّا ثالثاً، فلانّ العلم عندهم، صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين، فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه، علةً لفلک و علم معلوله علةً لعقل، لاستحالة اختلاف الامور المُتساوية فى اللوازم. و اليه اشار بقوله: و ما يجرى مجراه.

و امّا رابعاً، فلانّ علم الشّيء بنفسه و بغيره، زايدٌ على ذاته، فعلّته ان كان هو المبدأ الاوّل، فقد صدرَ عنهُ شيئان، و ان كان هو العقل الاوّل، كان فاعلاً قابلاً، و ان كان غيره فهو معلوله، و اجاب الشارح عن الاوّل بانّا لم نقل: الامكان و الوجوب، علّتان، بل من شرايط العلّة، و العدميُّ صالحٌ لذلک، و عن الثّانى بانّ اشتراک امكان الوجود و وجوب الوجود، ليس على التّساوى، بل على التّشكيک، كما فى الوجود. و الجواب الاوّل ايضاً واردٌ هيهُنا، فانّ تساوى الآثار، انّما يلزمُ لو كان العلّة الامكان و ليس هو كذلک، بل المبدأ العقل الاوّل بشرطه. و الجوابُ عن الاخيرين، انّ علم الشّيء بنفسه، ليس بزايد ـ كمامرّ ـ و علمه بغيره من المبدأ الاوّل بواسطته، م.

وقعت الىّ كـ«الشفاء»، و «النجاة»، و «المبدأ و المعاد»، و «المُباحثات»، و «الاشارات»، و غيرها من رسائله، بل جعل عقله للاوّل الموجب لوجوده مبدئاً لعقل آخر. و لعلّه ذهب فى كتاب آخر، وقع الى هذا الفاضل، الى ما يُخالف ذلک.

و امّا المجمجة الّتى ذكرها، ان كانت فهى، لا تدلّ فى هذا الموضع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمجة فى موضعٍ، خرست السن الفصحاء فيه فضلاً و شرفاً.

ثمّ انّه اشتغل ببيان انّ الامور المذكورة من الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها لا تصلح للعلّيّة فى هذا الموضع، و كرّر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عدميّةً او اموراً مشتركةً متساويةً فى جميع الماهيّات و ما يجرى مجراه.

و الجوابُ بعد ما مرّ من الكلام عليه، انّها على تقدير تسليم كونها اموراً عدميةً، ليست عللاً مستقلّة بانفسها، بل هى شروط و حيثيّات تختلفُ احوال العلّة الموجدة بها. و العدميّات، تصلح لذلک بالاتّفاق. و امّا كونها اُموراً مشتركةً على التّساوى فليس كما ظنّه، بل هى ممّا تقع على ما يُقال عليه تلک الامور بالتّشكيک، كما مرّ فى الوجود.

ثمّ قال: المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوّماً[1] من مختلفات و الّا لكان الاوّل علّة لها. و الجوابُ: انّ المعلول الاوّل، يُطلق على العقل الاوّل، مع جميع كمالاته، فانّه اوّل ماهيّة صدرت عن الاوّل، بكمالاتها و يطلق على الصادر الاوّل وحده من غير ان يعتبر معه شىءٌ من لوازمه.

فعلى الاوّل، يصحُّ الحكم على المعلول الاوّل، بانّه متقوّمٌ من مختلفات، و على التّقدير الثّانى، لا يصحّ، فلا مُناقضة بينهما. و الشيخُ قد صرحّ بذلک فى «الشفاء»، فى هذا الموضع، فانّه قال بهذه العبارة: و نحنُ لا نمنعُ ان يكون عن شىءٍ واحدٍ ذات واحدة، ثمّ

---

۱ – قوله: «ثمّ قال المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوماً»، هذا اعتراضٌ عل قول الشيخ: و لانّه معلولٌ، فلا مانع من ان يكون متقوماً من مختلفات. و تقريره: انّ المعلول الاوّل، لو كان متقوماً من مختلفات، فامّا ان يكون المبدأ الاوّل، علةً لجميع اجزائه، فقد صدر اكثر من الواحد، او يكون علةً لبعض اجزائه، فعلّة الجُزء الاخيران، كانت هى الجُزءُ الاوّل، فالصّادرُ عن المبدأ الاوّل، لا يكون الّا بسيطاً و فرضناه مركباً، هذا خلفٌ. و ان كانت شيئاً خارجاً، فهو من معلولات المعلول الاوّل، فيستحيلُ ان يكون علّة لبعض اجزائه، و الجوابُ ظاهرٌ، م.

يتبعها كثرةٌ اضافيّةٌ ليست فى اوّل وجودها، داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوزُ ان يكون الواحد يلزمُ عنه واحد، ثمّ ذلك الواحد، يلزمُهُ حكم و حال، او صفة، او معلول و يكون ذلك ايضاً واحداً، ثمّ يلزمُ عنه لذاته شيءٌ و بمشاركة ذلك اللازم شيءٌ فيتبع من هناك كثرة كلّها يلزم ذاته. فيجبُ اذن ان يكون مثل هذه الكثرة، هى العلّة، لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى.

ثمّ قال الفاضل الشارح بعد الحكم بانّ المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون مركّباً من مقوّمات، و به يظهر فساد قولهم: الجوهرُ جنسٌ لما تحته، لانّ ذلك يقتضى كون المعلول الاوّل، مُركّباً من جنسٍ و فصل.

اقول: و هذا خبطٌ وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجوديّة، بما يجرى مجرى الاجزاء فى العقل.

ثمّ قال بعد كلامٍ طويل: و لو قنعنا بمثل هذه الكثرة[1]، فى ان يكون مصدراً

---

١ - قوله :«لو قنعنا بمثل هذه الكثرة»، توجيههُ انّ الكثرة الّتى اثبتوها فى العقل، ان كانت موجودة فى الخارج، فقد صدر عن المبدأ الاوّل اكثرُ من الواحد و ان كانت اعتبارية، فمثل هذه الكثرة، حاصلةٌ للمبدأ الاول، لكثرة ما له من السّلوب و الاضافات، فليكف فى صدور الكثرة عنه.

اجاب بانّ السّلوب و الاضافات، لا تعلّق الّا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السّلب مسلوباً و الاضافة منسوباً. فلو توقّف ثبوت الغير على السّلب او الاضافة، يلزمُ الدّور.

و هذا كلامٌ ـ كما ترى ـ مزيف، لانّ تعقّل السّلب و الاضافة، يتوقّفُ على تعقّل الغير، لا على ثبوته فى الخارج، و ثبوت الغير فى الخارج، يتوقّفُ على نفس السّلب و الاضافة، فمن اين يلزمُ الدّور. و رُبما يوجّه الجواب، بان تعدّد السّلوب و الاضافات و الاعتبارات، امّا فى الخارج و هو محالٌ لعدمها فى الخارج، و امّا فى العلم، فامّا ان يتعدّد فى علم اللّه تعالى، او فى علم الغير، لكن تعدّد السّلوب و الاضافات فى علم اللّه تعالى، يقتضى تكثراً فما ذاته و هو محالٌ على قاعدة القوم، فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس الى ذات اللّه تعالى، موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الّذى لا يتحقّقُ الّا فيه، يلزمُ الدّور. و هذا انّما يتمّ لو توقّف صدور الاشياء من اللّه تعالى، على وجود السّلوب و الاضافات، و ليس كذلك، بل على انفسها كما يتوقّفُ وجود الاثر على عدم المانع نفسه، على انّه منفوضٌ بالاعتبارات الّتى فى العقل.

للمعلولات الكثيرة، فهى حاصلةٌ لذات اللّه تعالى، اذا اخذت مع السّلوب و الاضافات الكثيرة. و الجوابُ: انّ السّلوب و الاضافات، انّما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغير، كان دوراً.

ثمّ قال: و الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصّورة مبدئاً للكائن الصّورى، و الاشبه بالمادّة مبدئاً للكائن المُناسب للمادّة دليلاً. و الّذى عوّل عليه فى سائر كُتُبه انّ الاشرف يتبعُ الاشرف، مع انّه هو الّذى قال فى برهان «الشفاء»: و اذا رايت الرّجل العلميّ، يقول هذا شريفٌ و هذا خسيسٌ، فاعلم انّه مخلّط، فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المُقدّمة الخطابيّة فى هذه المباحث العلميّة.

اقول: اذا استند مسبّبان؛ احدهما اتمُّ وجوداً من الآخر الى سببين كذلک، و كان المُسبّب الاتمّ، وجوداً من السّبب الانقص، وجب استنادُهُ الى السّبب الاتمّ، لانّ المعلول، لا يُمكن ان يكون اتمُّ وجوداً من علّته. و هذا موضعٌ علميّ، و له نظائر كثيرةٌ لاجلها قال الشيخ فى سائر كُتُبه فى هذا الموضع: و الافضل يتبعُ الافضل من جهاتٍ كثيرة، ثمّ حكم لاجل ذلک بانّ الجواهر المُفارق العقليّ، البرىء عن الامكان، لا يتبعُ حال علّته فى ذاتها، اعنى الطّبيعة الوجوديّة، و انّ الجوهر المادّى، يتبعُ الحال المُناسبة لها، على انّه ليس بمحتاج، فى بيان كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التّفصيل و هو لم يجزم ايضاً بذلک.

و كيف، و هو معترفٌ بالعجز عن ادراک ما هو دون ذلک، من تفاصيل الامور كما ذكرهُ مراراً فى كتابه، بل انّما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد، احتمال ذلک على سبيل الاولويّة فقط. و ساير اعتراضات الفاضل الشارح، ينحلُّ بما مرّ.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

و اعلم، انّ غرضهم، ليس انّ تكثّر الموجودات، لم يحصل الّا من هذه الجهة، اذ لا برهان دالّ على ذلک، بل المُراد انّ هذا الوجه، يُمكن ان يتصوّر منه الكثرة و رُبما كانت الكثرة من جهةٍ اُخرى، لا نعلمُها، الّا انّ هذا الوجه، لو تحقّق فى الواقع، لاستلزم الكثرة و هذه المُلازمة، لا يتوقّفُ تحقّقها على وجود الملزوم، م.

«و ليس اذا قُلنا: انّ الاختلاف، لا يكونُ الّا عن اختلاف يجب ان يصحّ عكسه، حتّى يكون الاختلاف الّذى فى ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف، و يتسلسلُ الى غير النّهاية، فانّك تعلم انّ الموجب، لا ينعكس كلّيّاً.»

تقريرُ الوهم ان يُقال: اذا كانت الحيثيّات المذكورة الموجودة فى العقل، سبباً لوجود عقل و فلك ـ معاً ـ تحت ذلك العقل، و كان كلّ عقل، مشتملاً على مثل تلك الحيثيّات، فاذن يجبُ ان يكون تحت كلّ عقل، عقل و فلك، لا الى نهاية.

و التّنبيهُ على فساده بان يُقال: انّا اذا قلنا، انّ كلّ عقل و فلك، يصدُران معاً عن عقل، فذلك العقل، يشتملُ على كثرة. و لا يلزمُ من ذلك، انّ كلّ عقل، يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل و فلك معا. فانّ الموجب، لا ينعكسُ كلّياً. و العلّة فى ذلك انّ العقول، ليست متّفقة الانواع، حتّى تكون متّفقة المُقتضيات.

* تذكيرٌ *

«فالاول يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع، و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً و كذلك عن ذلك الجوهر العقلى، حتّى يتمّ الاجرام السّماويّة و ينتهى الى جوهر عقليّ، لا يلزم عنه جرم سماوى.»

اقول: لمّا كان الابداع، ايجادُ شيءٍ بلا توسّط آلة، او مادّة، او زمان، او غير ذلك، و كان العقل الاوّل، هو الّذى اوجده الاوّل تعالى، من غير توسّطِ شيء آخر و لا شرط وجودى و لا عدمى، كان المُبدع بالحقيقة[1]، هو ذلك العقل فقط.

و اعلم انّ قول الشيخ: «و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً»، ليس حكماً بانّ المُتوسّط بين الاوّل تعالى و بين الاوّل الاجرام السّماويّة، ليس الّا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب، بل على سبيل الامكان و الاحتمال كما مرّ، اذ لا دليل على ذلك.

---

١ – قوله: «كان المُبدع بالحقيقة، هو ذلك العقل فقط»، لانّ الابداع هو الايجاد، بلا توسّط شيء و ساير العقول، موجدةٌ بتوسّط عقل، لكن فُسّر الابداع فى النّمط الخامس، بايجاد شيءٍ غير مسبوق بالعدم، فلعلّ له معنيين اخصّ و هو الابداع الحقيقى و اعمّ و هو المذكور فى النّمط الخامس، م.

و ادّعی الفاضل الشارح، انّ قول الشیخ: انّ صدور العقل الثّانی عن المبدأ الاوّل، بتوسّط العقل الاوّل، کلامٌ مجازی، لانّ الموثّر عنده فی العقل الثّانی، لیس هو المبدأ الاوّل بتوسّط، بل هو العقل الاوّل فقط، ثمّ انّه لم یؤیّد دعواه ببیّنة[1]، بل قد کذّبه تخصیصُ الشیخ العقل الاوّل بانّه المبدع بالحقیقة، لانّ الابداع الحقیقی، علی ما اقّر به هذا الفاضل، مفسّرٌ بالایجاد من غیر توسّط.

فاذن، لو کان موجد العقل الثّانی، هو العقل الاوّل، لکان العقل الثّانی ایضاً مبدعاً بالحقیقة، و کذلک سائر المعلولات الّتی لا تستندُ الی شیءٍ غیر عللها القریبة. و حینئذٍ لم یکن لاختصاص العقل الاوّل بهذه الصّفة، وجهٌ، هنالک یتبیّن انّ ما توهّمه ابوالبرکات ایضاً من کلامهم، لیس بشیء. و باقی الفصل ظاهرٌ. و انّما وسمهُ بالتّذکیرلکونه جامعاًلمقاصدالفصول المتعلّقة بترتیب العقول والأفلاک والغرض منه اعادة تصوّرالجمیع معاً.

* اشارة[2] *

۱ - قوله: «ثمّ انّه لم یؤیّد دعواه ببیّنة»، هذا کلام الشّارح، یعنی نقل عن الشّیخ انّ المؤثّر فی العقل الثّانی، هو العقل الاوّل، کما توهّم ابوالبرکات من کلامهم من استناد المراتب الاخیرة الی المُتوسّطة و استنادها الی العالیة، و لیس کذلک، فانّ الشیخ خصّ العقل الاوّل بالابداع الحقیقی. و لو کان کل عقل صادراً عمّا فوقه بلا واسطة کان مبدعاً ایضاً بالحقیقة. و قد ظهر انّ المذهب لیس الّا صدور الکُلّ من اللّه تعالی الاوّل بلا توسّط، و الثّانی بتوسّطه.
و فیه نظرٌ لانّا لا نُسلّم انّ کُلّ عقل لو صدر ممّا فوقه کان مبدعاً بالحقیقة بل بتوسّط المبدأ الاوّل، فانّه لمّا کان وجوده موقوفاً علی کان ایجاده ایضاً موقوفاً علیه بالضّرورة، م.
۲ - قوله: «اشارةٌ»، لمّا فرغ من بیان ترتیب عالم الافلاک، شرعَ فی ترتیب موجودات عالم الکون و الفساد، فالاجسام المُوجودة فی هذا العالم، لمّا کانت متغیّرة بتبدّل الصّور علیها و استحال ان یکون الثّابت و هو العقل علّةٌ تامةٌ للمتغیّر لامتناع التّخلّف، فلابُدّ ان یکون فی العلّة التّامة نوع تغیّر، و اذا لم یکُن هناک شیءٌ یشتملُ علی التّغیّر و الحرکة الّا الاجرام السّماویة، فقد علم انّ لها دخلاً فی ایجادها، لکن لا تجوز ان یکون عللاً موجدة لها، فانّ الجسم، لا یوجد الجسم، فتعیّن ان یکون عللاً معدّةً، بمعنی انّها بحرکاتها تحدث فی هیولی، عالم الکون و الفساد

«فيجب أن يكون هيولى العالم العنصريّ لازمة عن العقل الاخير، و لا يمتنعُ ان تكون للاجرام السّماويّة ضرب من المُعاونة فيه، و لا يكفى ذلک فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصّورة.»

يُريدُ بيان ترتيب صدورٍ ما فى عالم الكون و الفساد عن مباديها. و بدأ بالهيُولى المُشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و هو العقل الّذى لا يلزم عنه جرم سماوّى، و اليه تنتهى العقول، و يعرف بالفعّال.

فنقول: لمّا كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التّغيّر و الحركة بخلاف الاجرام السّماويّة، لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً، بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة الّا الاجرام السّماويّة.

استعدادات مختلفةٌ هى شرايطٌ لفيضان الصّور عليها.

فقوله: قابلةٌ لجميع انواع التّغير، اى يقبل توارد جميع انواع الصّور، و ليس المُراد توارد الاعراض، فانّ الكلام فى تغيّر وجوداتها، اذ تلک الاجسام تكون و تفسدُ، بخلاف الافلاک، فانّها لا تكون و لا تُفسد. و امّا الاعراض، فكما يتواردُ على الاجسام الكائنة، يتواردُ ايضاً على الافلاک، كالحركات و الاوضاع و غيرها، و لهذا قال: و كان كُلٌّ منهما قابلاً للتّغير و الحركة فى حدّه، أى حقيقة، فانّ الهيولى، اذا كانت متصوّرة بصورة كان لها حقيقة، ثمّ اذا زال تلک الصّورة و حصلت صورة أُخرى، كان لها حقيقة أُخرى. و امّا الصّورة، فتغيّرها هو زوال صورة و حدوث أُخرى. و لمّا كان للافلاک احوال مُختلفة و احوال مشتركة، فمن حيث اشتراكها فى الطّبيعة الخامسة، يحصل الهيولى من العقل الفعّال، و من حيث اختلافها فى الاحوال، يحصل صور العناصر.

ـ لا يُقال: لا دخل للاجرام السّماوية فى هيولى الكون و الفساد، لانّها ثابتةٌ يُمكن استنادها الى مجرّد العقل.

ـ لانّا نقول: قد تبيّن أنّ وجود الهيولى، موقوفٌ على الصّورة و لمّا كان للاجرام السّماوية مدخلٌ فى احداث الصّور، كان لها دخلٌ فى الهيولى، على سبيل ايجادها، بل فى اعدادها للصّور حتّى يدوم و يبقى، م.

فاذن، وجبَ ان یکون للاجرام السّماویّة ضربٌ من التّأثیر فی تحصیل هذه الاجسام، و لمّا کانت هذه الاجسام مؤلّفةٌ من هیولی مشترکة و صور مختلفة و کان کُلّ واحدٍ منهما قابلاً للتّغیّر و الحرکة فی حدّه، وجب ان یکون اختلاف صورها ممّا یؤثّر فیه اختلاف فی احوال الاجرام السّماویّة، و ان یکون اشترک مادّتها ممّا یؤثّر فیه اشترک فی احوال الاجرام السّماویّة و الاجرام السّماویّة تشترکُ فی الطّبیعة المُقتضیة للحرکة المُستدیرة المُسمّاة بالطّبیعة الخامسة فیجبُ ان یکون لمقتضی تلک الطّبیعة تأثیر فی وجود المادّة المُشترکة و یکون ما یختلفُ فیه مبدء تهیّوها للصّور المُختلفة.

و لا یُمکن ان یکون ذلک کافیاً فی ایجاد المادّة امّا اوّلاً، فلانّ الاجسام و توابعها لا یُمکن ان تکون عللاً لموادّ اجسام آخر کما مرّ، و امّا ثانیاً فلانّ الامور الکثیرة المُشترکة فی النّوع او الجنس لا تکون وحدها بلا مُشارکة من واحدٍ معیّن علّة لذات واحدة بل تکون بارتباط بواحد یردّها الی امر واحد کما مرّ فی النّمط الاوّل فی کون الصّورة علّة، فاذن العقلُ المذکور هو الّذی یفیضُ عنه بمعاونة الحرکات السّماویّة مادّة فیها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال کما انّ فی ذلک العقل رسمها علی جهة الفعل.

و هذا هو المُراد من قول الشیخ: و لا یُمتنع ان یکون للاجرام السّماویّة ضرب من المُعاونة فیه و لکن لا یکفی وجود العقل و الطّبیعة المُتّفقة الفلکیّة فی استقرار لزوم المادّة ما لم یقترن بها الصّور، کما مرّ بیانُه فی النّمط الاوّل.

ـ فان قیل: انّکم نفیتُم امکان کون الجسم و توابعه علّة لمادّة جسم آخر و ههُنا قد جعلتم الطّبیعة الجسمانیّة جزئاً من علّة مادّة جسم آخر.

ـ اجبنا بانّ الطّبیعة الجسمانیّة لیست شریکة فی افاضة اصل وجود المادّة، بل هی معیّنةٌ فی جعل ذلک الوجود بحیث یقبل التّغیّر و الحرکة فی حدّه کما مرّ.

قوله: «و امّا الصّور فتفیضُ ایضاً من ذلک العقل و لکن تختلفُ فی هیولاتها بحسب ما یختلفُ من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المُختلفة.»

لمّا فرغ عن ذکر کیفیّة صدور المادّة العنصریّة عن مبدئها اشتغل بذکر الصّور، و بیّن انّها تصدر ایضاً من ذلک العقل و لکن تختلفُ فی الهیولی المُشترکة بحسب الاستحقاقات المُختلفة المنسوبة الی الاستعدادات المُختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلویّات و

فاذن، وجبَ ان یکون للاجرام السّماویّة ضربٌ من التّأثیر فی تحصیل هذه الاجسام، و لمّا کانت هذه الاجسام مؤلّفةً من هیولی مشترکة و صور مختلفة و کان کُلّ واحدٍ منهما قابلاً للتّغیّر و الحرکة فی حدّه، وجب ان یکون اختلاف صورها ممّا یؤثّر فیه اختلاف فی احوال الاجرام السّماویّة، و ان یکون اشترک مادّتها ممّا یؤثّر فیه اشترک فی احوال الاجرام السّماویّة و الاجرام السّماویّة تشترکُ فی الطّبیعة المُقتضیة للحرکة المُستدیرة المُسمّاة بالطّبیعة الخامسة فیجبُ ان یکون لمقتضی تلک الطّبیعة تأثیر فی وجود المادّة المُشترکة و یکون ما یختلفُ فیه مبدء تهیّؤها للصّور المُختلفة.

و لا یُمکن ان یکون ذلک کافیاً فی ایجاد المادّة امّا اوّلاً، فلانّ الاجسام و توابعها لا یُمکن ان تکون عللاً لموادّ اجسام آخر کما مرّ، و امّا ثانیاً فلانّ الامور الکثیرة المُشترکة فی النّوع او الجنس لا تکون وحدها بلا مُشارکة من واحدٍ معیّن علّة لذات واحدة بل تکون بارتباط بواحد یردّها الی امر واحد کما مرّ فی النّمط الاوّل فی کون الصّورة علّة، فاذن العقلُ المذکور هو الّذی یفیضُ عنه بمعاونة الحرکات السّماویّة مادّة فیها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال کما انّ فی ذلک العقل رسمها علی جهة الفعل.

و هذا هو المُراد من قول الشیخ: و لا یُمتنع ان یکون للاجرام السّماویّة ضرب من المُعاونة فیه و لکن لا یکفی وجود العقل و الطّبیعة المُتّفقة الفلکیّة فی استقرار لزوم المادّة ما لم یقترن بها الصّور، کما مرّ بیانُه فی النّمط الاوّل.

ـ فان قیل: انّکم نفیتُم امکان کون الجسم و توابعه علّة لمّادّة جسم آخر و هیهُنا قد جعلتم الطّبیعة الجسمانیّة جزئاً من علّة مادّة جسم آخر.

ـ اجبنا بانّ الطّبیعة الجسمانیّة لیست شریکة فی افاضة اصل وجود المادّة، بل هی معیّنةٌ فی جعل ذلک الوجود بحیث یقبل التّغیّر و الحرکة فی حدّه کما مرّ.

قوله: «و امّا الصّور فتفیضُ ایضاً من ذلک العقل و لکن تختلفُ فی هیولاتها بحسب ما یختلفُ من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المُختلفة.»

لمّا فرغ عن ذکر کیفیّة صدور المادّة العنصریّة عن مبدئها اشتغل بذکر الصّور، و بیّن انّها تصدر ایضاً من ذلک العقل و لکن تختلفُ فی الهیولی المُشترکة بحسب الاستحقاقات المُختلفة المنسوبة الی الاستعدادات المُختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلویّات و

حركاتها. و ذلک بان يکون اذا خصصّ المادّة تأثير من التّأثيرات السّماويّة بلا واسطة جسم عنصرىّ، او بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الّذى كان فى جوهرهُ فاض عن هذا المُفارق صورة خاصّة و ارتسمت فى تلک المادّة، فاذن هُناک مخصصّات مُختلفة.

و مخصصّات المادّة، معدّاتها و المُعدّ هو الّذى يحدثُ عنه فى المستعدّ امرٌ ما، يصير مناسبته لذلک الامر بشىءٍ بعينه، اولى من مناسبته بشىءٍ آخر، فيكون هذا الاعداد مِرجّحاً لوجودٍ ما: هو اولى فيه من واهب الصّور. و لو كانت المادّة على التّهيّوء الاوّل العامّ، لتشابهت نسبتها الى الصّور الّا ما يكون بحسب اختلاف المُؤثّرات فيها. و ذلک الاختلاف، ايضاً ينسبُ الى جميع الموادّ نسبة واحدة، فلا يجبُ ان يختصّ به مادّة دون مادّة الّا لامرٍ آخر، يرجعُ اليها و هو الاستعداد، فاذن لابُدّ فى وجود الصّور المُختلفة من الاستعداداتِ المختلفة، و مثاله الماء اذا افرط تسخينُهُ فانّ مادّته بذلک تصير بعيدة المُناسبة للصّورة المائيّة، شديدةُ المُناسبة للصّورة الهوائيّة، فهذا هو الاستعداد. فصار، من حقّها ان تفيض الصّورة الهوائيّة عليها، و تزول الصّورة المائيّة منها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله : «و لا مبدأ لاختلافاتها، الّا الاجرام السّماويّة بتفصيل ما يلى جهة المركز ممّا يلى جهة المحيط، و باحوال يدقُّ عن ادراک الاوهام تفاصيلها و ان فطنت بجملتها، و هناک توجد صور العناصر.»

يريدُ ان يُشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة، فذكر انّ مبدأ ذلک الاختلاف هو الاجرام السّماويّة المُقتضية لتفصيل كرة كرة، تلى المركز ممّا يلى جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلک الاخير الى اربع كرات مختلفة الصّور، و هذا سببٌ اجمالىّ، و امّا التّفصيلى فقد دقّ عن ادراک الاوهام.

و اعلم انّ الشّيخ ذكر فى «الشّفاء»: انّ قوماً من المُنتسبين الى هذا العلم، يعنى الكندى، و من تبعه بعده قالوا: لانّ الفلک مستديرٌ، فيجبُ ان يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم من محاكّته له التّسخّن، حتّى يستحل ناراً، و ما يبعدُ عنه يبقى ساكناً فيصير الى التبرّد و التّكثّف حتّى يصير ارضاً، و ما يلى النّار منه يكون حارّاً و لكنّه اقلّ حرّاً من النّار، و ما يلى الارض يكون كثيفاً و لكنّه اقلّ تكثّفاً من الارض، و قلّة الحرّ و قلّة التّكثّف،

یوجبان الترطّب، فانّ الیبوسة امّا من الحرّ و امّا من البرد لکن الرّطب الّذی یلی الارض هو ابرد، و الّذی یلی النّار هو احرّ، فهذا سبب کون العناصر. ثمّ قال الشیخ: انّ ذلک لیس بسدیدٍ عند التّفتیش[۱]، لانّه یقتضی ان یکون الوجود اولاً لجسم لیس له فی نفسه احدی الصّور المقوّمة غیر الجسمیّة. و انّما یکتسب سائر الصّور بالحرکة و السّکون ثانیاً و الحقُّ انّ الجسم، لا یستکملُ له وجود بمجرّد الصّورة الجسمیّة الّتی هی الابعاد فقط ما لم یقترن به صورة اُخری فانّ الابعاد یتبع فی وجودها صوراً اُخری، لسبق الابعاد. و ان شئتَ فتأمّل حال التّخلخل[۲] من الحرارة، و التّکاثف من البرودة، بل الجسم لا یصیرُ جسماً بحیث یتبع غیره فی الحرکة او یسکن الّا و قد تمّت طبیعة، لکن یجوزُ ان یکون اذا تمّت طبیعة یستحفظ باصلح المواضع، لاستحفاظها، فانّ الحارّ یستحفظُ حیث الحرکة، و البارد یستحفظ حیث السکون.

قال: و الاشبه ان یکون الامر علی قانونٍ آخر، و هو ان تکون هذه المادّة الّتی تحدث بالشّرکة یفیضُ علیها من الاجرام السّماویّة امّا عن اربعة اجرام، و امّا عن عدّة منحصرة فی اربع جمل عن کلّ واحدٍ منها ما یهیّئها لصورة جسم بسیط فاذا استعدّت نالت الصّور من واهبها، او یکون ذلک کلّه یفیضُ عن جرم واحد، و ان یکون هُناک سبب یوجب انقساماً من الاسباب الخفیّة علینا.

قوله: «و یجبُ فیها بحسب اختلاف نسبها من السماویّة و من امور مُنبعثة من السّماویّة امتزاجات مختلفةُ الاعدادات لقوی تعدّها. و هُناک تفیض النّفوس النّباتیّة و الحیوانیّة و النّاطقة من الجوهر العقلیّ الّذی یلی هذا العالم.»

اراد ان یُشیر الی اسباب الامتزاجات الّتی، هی مبادی الترکّبات، فذکر انّها انّما تجبُ

---

۱ - قوله: «انّ ذلک لیس بسدیدٍ عند التّفتیش»، فیه نظرٌ لجواز ان یکون لذلک الجسم صورة اُخری نوعیة، ثمّ یزول تلک الصّورة بواسطة اعداد الحرکات السّماویة، و یحصل هذه الصّور الاربع لکنّهم ذهبوا الی قدم الاجسام العُنصریة بنوعها و ذلک الاحتمال منافٍ له، م.

۲ - قوله: «فتأمّل حال التّخلخل»، فانّ التّخلخل و هو ازدیاد البُعد و المقدار انّما یکون بعد الحرارة، و الحرارةُ بعد الصّور النّوعیة، فهی سابقة علی المقادیر و الابعاد.

بشيئين: احدهما، نسب العناصر من السّماويّات، و الثانی، امور منبعثة عن السّماويّات، امّا النّسب فكمُحاذاة الشّمس لموضع من الارض المقتضية لاضائة ذلک الموضع، و بتوسّط الضوء لتسخينها، و بتوسّطُ السّخونة لخلخلة الجسم المُتسخّن او اصعاده، و بسبب التّخلخل او الصّعود لاخراجه من موضعه الّطبيعيّ، و بسبب الخروج عن موضعِهِ لامتزاجه بغيره.

و امّا الامور المُنبعثة من السّماويّات، فكالهيئات الفائضة على الطّبائع و الصّور و النّفوس الّتی تصدر الافعال عنها، فانّها امورٌ تنبعثُ عن الصّور الفلكيّة الّتی هی مبادی حركاتها، فتصيرُ هذه الصّور بسببها فعّالة، فی موادّها و موّاد غيرها. و اذا صارت فعّالة، صارت محرّكةً لهذه الاجسام، مازجة بعضها بالبعض، كما نُشاهد من القوی الغاذية، فصارت عللاً للامتزاجات.

و اعلم انّ المُراد من الامور المُنبعثة عن السّماويّة، ليس هو تلک الصّور و النّفوس انفسها لانّها ليست منبعثة عن السّماويّة. و انّما هی مُنبعثة عن جوهرٍ مفارق، بل المُراد تلک الهيئات المذكورة الّتی تعدّ موضوعاتها، لان تكون مبادی افعال تخصّها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشّيئين[1] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قُربها و بُعدها من الاعتدال، لقبول الصّور المعدنيّة و النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة و النّاطقة، فتفيضُ تلک الصّور و النّفوس عليها من العقل الفعّال كما مرّ تقريره فی النّمط الثانی.

قوله : «و عند النّاطقة يقفُ ترتّب وجود الجواهر العقليّة و هی المحتاجة الی الاستكمال بالالآت البدنيّة و ما يليها من الافاضات العالية. و هذه الجملة و ان اوردناها على سبيل الاقتصاص، فانّ تأمّلک ما اعطيته من الاصول يهديکَ سبيل تحقّقها من طريق البُرهان.»

يُشيرُ الی انّ آخر مراتب الموجودات العقليّة، جوهرٌ عقليٌّ هو النّفس النّاطقة كما كان اوّلها جوهراً عقليّاً، هو العقل الاوّل الّا انّ ذلک الجوهر، لمّا كان ابداعيّاً، كان كاملاً[2]

---

١ - «السّببين»، خ.

٢ - قوله: «و الامورُ المنبعثة من الماديات»، لمّا كانت الطّبايع و الصّور و النّفوس يصدُرُ عنها

غنیّاً فی اوّل ابداعه بریئاً من القوّة و النّقصان کلّ البرائة. و هذا الجوهر، لمّا کان موجوداً بوسائط کثیرة، مُحدثاً بحدوث مادّة، کان کمالاته متأخّرة عن وجوده. فکان محتاجاً الی الاستکمال من افاضات الجواهر العالیة العقلیّة علیها بالالآت البدنیّة و بما یلیها من الاجسام الّتی تعدّها لقبول تلک الافاضات. فلمّا انتهی الی آخر المراتب قطع الکلام فی هذا النّمط.

و **الفاضل الشارح** اورد شکوکاً: منها، انّ الاستعدادات المذکورة[1]، ان کانت عدمیّة لم تکن اسباباً للتّرجیح، و ان کانت وجودیّة، فحُکمهم بصدورها عن السّماویّات یقتضی اعترافهم بانّ السّماویّات صالحةٌ للعلیّة. و حینئذٍ یُمکن اسناد الصّور الیها، دون العقل الفعّال، و ان ابوا عن ذلک لقولهم: الصّور لا تصدر عن الاجسام، فلا کلام فی انّ اسناد جمیع الکیفیّات و القُوی و الاعراض الجسمانیّةا لیها ممکن و ذلک ممّا لا یذهبون الیه.

و الجوابُ انّ اسناد الاعراض الی الاجسام یستدعی شرائط کالوضع المخصوص و

افعالها فی بعض الاوقات دون بعض، ففعلها لا یکون الّا بحسب اعداد من الفلکیّات، فیفیضُ علیها استعدادات یصدُرُ عنها بحسبها الافعال و التّحریکات. و هی المُرادة من الامور المُنبعثة عن السّماویات و یحصل بحسبها بین الاجسام مُمازجات کما انّ القُوی الغاذیة، یحصل جوهر الغذاء و الحرکة و ینفذه فی خلل الاعضاء فیصیرُ جزئاً منها بدلاً لما یتحلّل منها، م.

۱ - قوله: «منها ان الاستعدادات المذکورة»، ای الاستعدادات امّا ان یکون موجودة فی الخارج او معدومة فیه، و القسمان باطلان، فالقول بالاستعداد باطل. امّا اذا کانت معدومة، فلانّ المادّة حینئذٍ حالها فی الخارج مع الاستعداد کحالها لا معه، فلا یکون لها رُجحان و اولویة بالقیاس الی بعض الصّور، دون بعض، و امّا اذا کانت موجودة، فصدورها عن السّماویات یقتضی القول بان السّماویات یصلح ان یکون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصّور عنها. و لم یحتجّ استنادها الی العقل، و ان امتنع ذلک لمّا تقدّم من امتناع کون القُوی الجسمانیة، عللاً لصور الاجسام، فلا اقل من امکان استناد جمیع الکیفیّات و الاعراض الیها، لکنّ القوم، ینکرون ذلک و یستندون الی الصّور النّوعیة للاجسام.

و الجواب: ان القُوی الفلکیّة، جسمانیة لا تؤثر الّا بوضع مخصوص، و لا کُل اثر، بل ما یُناسبها، فانّ الشّمس لا تؤثر الّا فیما یُحاذیها، و لا یحصل منها الاضوء و بواسطته سخونة فلا یلزم امکان صدور جمیع الاعراض عن السّماویات، م.

غيره. فما استجمع تلك الشّرائط، اسندت اليه، و ما لم يستجمعها اسندت الى غيره.

و منها: انّهم لمّا حكموا بصدور الصّور و القُوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه، و هذا يُناقض قولهم: الواحدُ لا يصدرُ عنه الّا الواحد، فان جعلوا السّبب فى ذلک اختلاف القوابل، فهلّا اسندوا تلک الصّور الى المبدأ الاوّل و علّلوا الاختلاف بالقوابل. و هذا الاعتراض، قد نسبهُ فى بعض كتبه الى الشهرستانى، ثُمّ اورد عنه جواباً نسبه الى بعض النّاس و هو انّ الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدّد الآلات كالنّفس النّاطقة، او عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال.

امّا الاوّل، فلمّا لم يجُز ان يفعل بتوسّط الّا آلة و لا المادّة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه.

اقول: هذا لجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاوّل و بين العقول المُجرّدة فى نفى الفعل بتوسّط الآلة و المادّة عنهما، بل انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط.[1] و الجوابُ الصّحيح ان يُقال: صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحدٍ انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرةٌ فيه.[2] و اختلاف القوابل لا يُمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل فى نفسهِ بحيث يمكن ان تصدرَ عنه تلک الافعال المُتكثّرة، بل انّما هو سبب لتعيّن كلّ فعل من تلک الافعال المُمكنة الصّدور لكلّ مادّة، و تخصص كلّ مادّة

---

١ - قوله: «انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط»، هذا ممنوعٌ، فانّ العقول، لا يتوقّفُ جميع افعالها على المادّة بخلاف النّفوس، فمن الجايز توقّف بعض افعال العقول على المادّة و استعدادها و امّا المبدأ الاوّل فلا وسط بينه و بين اول معلولاته و الّا لم يكن اول، م.

٢ - قوله: «صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحد انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرة فيه»، ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحدٍ بالذّات، فالفاعل بحسب اختلاف القوابل، ليس فاعلاً بالذّات، و ان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجوب اشتماله على حيثيّات غيرُ منحصرة فيه ممنوعٌ، فقد سبق ان واجب الوجود مبدأ للكُلّ و هو متعالى عن الحيثيّات.

و لئن سلّمنا ذلک فلا نُسلّم انّهُ يلزم ان يكون فاعل الصّور جوهراً من العقليّات متأخّر الوجود، فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية، فجاز ان يحصل من العقل الاوّل لاشتمالِهِ على صور علمية غيرُ متناهية، الّلهم الّا ان يقولوا: الاوّل لا صورة علمية فيه، و انّما الصّورة العلميّة فى العقل الفعال. و اللّه تعالى، اعلم بجلية الحال، و الحمد اللّه تعالى، م.

دون غیره.

فاذن، فاعل هذه الصّور و القُوی مشتمل علی حیثیّات غیر منحصرة، و الاوّل تعالی عن ذلک، فاذن هو جوهرٌ من العقلیّات متأخّر الوجود عمّا یقرب من المبدأ الاوّل بحیث یمکن اشتماله علی امثال تلک الحیثیّات.

و منها: انّ اسناد الحوادث الی الاحوال السّماویّة الحادثة یقتضی اسناد تلک الاحوال غیرها حتّی تسلسل الاسباب دفعة، او یستند شیء الی ما یسبقه بالزّمان، و هما مُمتنعان عندهم

و هذا الشّکُّ، مکرّرٌ و قد تقدّم جوابه.

النّمط السّابع

في التجريد

النّمط السّابع

فى التجريد[1]

اقول: يُريد ان يبيّن فى هذا النّمط، وجوب بقاء النّفوس الانسانيّة، بعد تجرّدها عن الابدان، مع ما تقرّر فيها من المعقولات، و كيفيّة تقرّر المعقولات فى الجواهر المُجرّدة العاقلة ايّاها، وجوب تعقّل الاوّل الواجب تعالى، جميع الموجودات الكُلّيّة و الجُزئيّة على الوجه الاوّل الاشرف، من وجوه التّعقّل، و كيفيّة كون علمه سبباً لنظام الكلّ، و كيفيّة وقوع الشّرّ فى الكائنات، مع تعقّله ايّاها، من حيث هى خيرات تابعةٌ لذاته الّتى هى منبعُ الخير، و ما يتصّل بذلک من المباحث.

---

١ - قول:ه «النّمط السّابع فى التجريد»، الصّور المعدنية، اوّل مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية و العُنصرية، لانّها مُركّبةٌ من الهيولى و الصّورة، فهُما مُتقدّمتان عليها، ثمّ مرتبة المُركّبات، فانّ العناصر، اذا تركّبت، يحصل لها مزاج، فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثمّ مركّبٌ آخر، ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرّكُ فى جميع الجهات، اى النّمو و هو النّبات، ثمّ مركّبٌ آخر، له مزاج و صورةٌ تتحرّكُ فى الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحيوان، ثمّ مركّبٌ آخر، يحصل له مع جميع ذلک، ادراک الكُليّات و هو الانسان.

و له مراتبٌ الى العقل المُستفاد، فالنّفس الانسانية فى آخر المراتب، لتصير عقلاً، لكن لافعالاً للكمالات، بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات، من العقل الفعّال. و لهذا سمّى «عقلاً مستفاداً». و ظاهرٌ انّ الشّرف فى مراتب البدو و مراتب العود على التّكافوء، اى الاشرف فى مراتب البدو بازاء الاخسّ فى مراتب العود، تتناقص الى العقل المُستفاد. و علمَ من هذا الكلام، انّ هذه المراتب، انّما اعتبُرت بحسب الشّرف و الكمال، لا بحسب الوجود، فلا تظن انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل انّما قدّمَ فى مراتب العود، لانّه اقلُّ شرفاً منه، م.

و انّما وسمهُ بالتّجريد لتجرّد موضوعات هذه المسائل، عن الموادّ الجسمانيّة.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهيولى، ثُمّ عاد من الاخسّ الى الاشرف، حتّى بلغ النّفس النّاطقة و العقل المستفاد؟.»

اقول: لمّا ذكر فى آخر النّمط المتقدّم، مراتب الموجودات، اراد ان يبتدء فى هذا النّمط، بالاشارةالى مبدأ الوجود و معاده.

فانّ الوجود، بذلک التّرتيب قد صار ذا مبدأ ابتداءَ منه، و ذا معادٍ عاد اليه، و مراتب البدء بعد المبدء الاوّل، هى مرتبة العقول من العقل الاوّل الى الاخير. و بعدها مرتبةُ النّفوس السّماويّة النّاطقة من نفس الفلک الاعلى الى نفس الفلک الادنى، و بعدها مرتبةُ الصّور من صورة الفلک الاعلى الى صور العناصر، و بعدها مرتبة الهيوليات، من هيولى الفلک الاعلى الى الهيولى المُشتركة العنصريّة، و بها ينتهى مراتب البدء، و يكون بعدها مراتب العود، اعنى التّوجّه الى الكمال، بعد التوجّه منه.

و اوّلها مرتبةُ الاجسام النّوعيّة البسيطة، من الفلک الاعلى الى الارض، و بعدها مرتبةُ الصّور الاولى الحادثة، بعد التّركيب، كالصّور المعدنيّة و غيرها على اختلاف مراتبها، و بعدها مرتبةُ النّفوس النّباتيّة باسرها، و بعدها مرتبةُ النّفوس الحيوانيّة، على اختلافها، و بعدها مرتبة النّفوس النّاطقة المجرّدة الانسانيّة جميعها. و المرتبةُ الاخيرة، هى المرتبةُ العقل المستفاد، المشتمل على صور جميع الموجودات، كما هى اشتمالاً انفعاليّاً، كما كانت العقول فى المرتبة الاولى، مشتملةً عليها اشتمالاً فعليّاً.

فبالعقل المستفاد، عاد الوجود الى المبدأ الّذى، ابتدء منه، و ارتقى الى ذروة الكمال، بعد ان هبط عنه. و ظاهرُ انّ الشّرف اعنى البرائة عن القوّة، مرتّبٌ فى صنفى المراتب على التكافؤ مُنتهٍ من الجانبين، الى الهيولى الّتى وجودها ليس الّا كونها بالقوّة. فهى، فى نهاية الخسّة و تحاذيها فى الجانب الآخر، العقول المجرّدة و ما فوقها.

قوله : «و لمّا كانت النّفس النّاطقة[1] التّى هى موضوعةٌ ما للصّور المعقولة، غير منطبعةٍ فى جسم تقوم به، بل انّما هى ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت، لا تضرّ جوهرها، بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.»

لمّا كانت النّفس النّاطقة واقعةٌ فى آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها، بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها فى ذاتها و كمالاتها الذّاتيّة عن المادّة و ما يتبعها، و

---

۱ - قوله: «و لمّا كانت النّفس النّاطقة»، يُريدُ ان يستدلّ على بقاء النّفس، بعد الموت.

و تقريره: انّه قد ثبت انّ النّفس النّاطقة التى هى محالّ الصّور العقلية، غير حالّةٍ فى الجسم و لا تعلّق لها بالبدن فى ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به، ليكون هو آلةً فى اكتساب الكمالات، فاذا فسد البدن، فسد ما لا حاجة للنّفس اليه فى وجودها، مع انّ العلّة المؤثرة فى وجود النّفس باقيةٌ، فيجبُ بقائها بعد فساد البدن.

و فيه نظرٌ، لانّ الجوهر العقلى الموجد للنفس، ان كانت علّةً تامةً لها، لزم قدمها لقدمه، و ان كانت علّةً فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن، فلم يتوقّف بقائُها على بقائه كالنّفس، و ان كانت مجرّدةً الّا انّها متعلّقةٌ بالبدن، لجاز ان يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفى، انتفت.

و الحاصلُ انّ البدن، ما كان موجوداً و كذا النّفس، ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن و النّفس، ثمّ ينعدم البدن، فلا يخلوا امّا ان يكون للبدن دخلٌ فى وجود النّفس او لا، فان لم يكن له مدخلٌ فى وجودها، فلم لم يوجد النّفس قبل البدن؟ و ان كان له مدخلٌ فى وجودها، فلم لا يجوزُ ان يكون له دخلٌ فى بقائها، حتّى اذا انعدم انعدمت؟

و اعلم، انّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال هيهُنا، هو ما ذكره الامام، و زاد الشّارحُ فى الاستدلال تجرّد النّفس عن المادّة فى كمالاتها الذّاتية، اى الكمالات العارضة لذاتها، كالصّور المفعولة. و ذلك مع كونه غير منطبق على المتن، مستدركٌ فى الاستدلال، فان المطلوب، ليس بقائها بعد الموت، و تجرّدها فى ذاتها كافٍ فى ذلك. و كذلك قوله: اشار بقوله الّتى هى موضوعٌ ما للصّور المعقولة، الى كمالاتها الذّاتية الباقية معها، فانّ احكام المذكورة، ليس الّا عدم انطباعها فى الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس الّا ايماء، الى سبب هذا الحكم، و كذا قوله: على وجهٍ لا يلزمُ احتياجها فى وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم، فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه، غيرُ مفهومٍ من كونها ذات آلة فى الجسم و هو ظاهرٌ، م.

بانّها غيرُ متعلّقة الوجود بشيءٍ غير مباديها الدّائمة الوجود على ما تبيّن فى النّمط الثّالث و غيره، على بقائها بعد الموت كذلک.

و اشار بلفظة «لمّا»، الى ما ثبت فى النّمط الثّالث، من عدم انطباع النّفس فى الجسم، و بقوله: «الّتى هى موضوعةٌ ما للصّور المعقولة»، الى كمالاتها الذّاتيّة الباقيّة معها ببقائها الّتى، بها استدلّ على امتناع انطباعها فى الجسم، و بقوله: «بل انّما هى ذات آلة بالجسم»، الى كيفيّة ارتباطها بالجسم، على وجهٍ لا يلزمُ منه احتياجها فى وجودها و كمالاتها المذكورة اليه، ثمّ جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرُّ جوهرها»، تالياً لما وضعهابعد لفظة «لمّا»، و اتمّ مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ذلک لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامّة. فهذا، برهانٌ لمّى، هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابوالبركات البغدادى.

و اعلم انّ اسناده، حفظ العلاقة مع الجسم هيهُنا الى الجسم، ليس بمناقضٍ لاسناده حفظ المزاج[1] الّذى، هو سببُ العلاقة فى النّمط الثّالث، الى النّفس لانّ النّفس، كما كانت حافظة لها بالذّات، فالجسمُ حافظٌ ايضاً و لكن بالعرض و ذلک لانّ فساد المزاج المُقتضى لقطع العلاقة، انّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه و لذلک اسند استحالة البدن عن عن كونه آلة للنّفس، الى الجسم. و عدم تطرّق الفساد الى الشّىء ممّا من شانه ان يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلک الشّىء لكنّه حفظ بالعرض، ثمّ انّ الشيخ اكّد هذا المطلوب، بما اورده بعد هذا الفصل.

* تبصرة[2] *

---

۱ - قوله: «ليس بمناقضٍ لاسناد حفظ المزاج»، ذكر فى النّمط الثّالث، انّ النّفس حافظة للمزاج و المزاجُ كيفيةٌ متشابهةٌ فى الجسم، فحفظ المزاج انّما يتمُّ بسبب الجسم، فيكون الجسم ايضاً حافظاً و لكن بالعرض، و ايضاً فساد المزاج، انّما يعرُضُ من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم، حفظٌ ما للمزاج و هذا هو الّذى ذكره الشّارح، م.

۲ - قوله: «تبصرةٌ»، التّبصرةُ جعل الشيء بصيراً، كما انّ التّنبيه، جعل النّائم يقظاناً و انّما عبّر عن هذا الفصل بـ«التّبصرة» و اشارةٌ الى انّ البحث المورد فيه، اوضح من الابحاث فى حال

التّنبيهات، لانّ ما ينسب الغافل منه الى العمى، يكون اوضح لا محالة، ممّا ينسب الغافل عنه الى النوم.
و انّما كان هذا البحث، اوضح من البحث التّنبيهى، لانّه بيان حال ذاته و ذلک اقرب و واضح بالنّسبة اليه من حال غيره. قال الامام: لمّا تبيّن بقاء النّفس بعد الموت، شرَعَ فى بيان تعقلّها لمعقولاتها، لانّ القابل للصّور المعقولة، جوهر النّفس و الفاعل لها هو الجوهر العقليّة و هُما موجودان بعد فساد البدن، و متى كان الفاعل و القابل موجودين، كما كانا من غير تغير اصلاً، وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلک العاقلة بعد الموت.
لكن، هيهُنا سؤال و هو ان يقال: هب، انّ القابل، هو النّفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوزُ ان يكون تعلّق النّفس بالبدن شرطاً لقبول تلک الصّور عن العقل؟ فلدفع هذا السّؤال، ذكر الشيخ، ادلّةً على انّ النّفس فى تعقلّها غيرُ محتاجة الى شىءٍ من الالآت البدنية.
و قال الشّارح: قد سلف فى الفصل المتقدّم، انّ النّفس باقيةٌ بعد خراب البدن، فالآن كرّر ذلک و زاد عليه، انّ كمالاتها الذّاتية، باقيةٌ ايضاً، فانّ فقدان الالآت بعد حصول تلک الاتّصال بالعقل الفعّال، لا يضرّها فى بقائها و لا فى بقاء كمالاتها الذّاتية. امّا الاوّل، فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و امّا الثّانى، فلوجود الفاعل و القابل. فكأنّ سائلاً يقول: هب، انّ «الفاعل» و «القابل»، موجودان، لكن لم لا يجوزُ ان كانت الالآت المفقودة، آلات لها و حينئذٍ يلزمُ من فقد الالآت انعدام الكمالات.
ـ اجاب بانّها ليست آلات لها، بل لغيرها، كما علمت فى النّمط الثّالث انّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد فى الايضاح بايراد اربع حجج.
و اقول: بناء على عدم مضرّة فقدان الالآت على استفادة ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال يدُلّ على انّ المطلوب، ليس الّا بقاء التّعقّلات، ببقاء الفاعل و القابل، فانّ بقاء النّفس ليس منوطاً بملكة الاتّصال بالعقل الفعّال و انّما المنوط به بقاء التّعقّلات. فالفصل الاوّل فى بقاء النّفس، و الثّانى ليس الّا فى بقاء عاقلتها كما ذكره الامام.
و امّا خلط الشارح فى كُلّ من الفصلين، احدهما بالآخر، فغيرُ صوابٍ.
و فايدة هذا الاستشهاد، جودة الفاعليّة، امّا بحسب التمرنّ، او بحسب التّجربة، او بحسب القوّة.
امّاالتّمرن، فكما انّ احس بشىء مراتب مُتكثرة، حصلٌ للحسّ هيئة تمرينة مدرک بسببها ذلک الجزئى و معانيه سريعاً، و امّا التّجربة، فكما اذا كان لشىءٍ واحدٍ جزئيات مُتعدّدة، و حصل

«اذا كانت النّفس النّاطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الالآت لانّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة، الّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقُوى الحسّ و الحركة، و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسّيّة و الحركيّة فى طريق الانحلال.

و القوّة العقليّة، امّا ثابتةٌ، و امّا فى طريق النّموّ و الازدياد، و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون لها فعلٌ بنفسها. و ذلک لانّک علمت انّ استثناء عين التّالى، لا يُنتج. و أُزيدک بياناً، **فاقول**: انّ الشّىء قد يعرض له من غيره يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلک دليلاً على انّه لا فعل له فى نفسه، و امّا اذا وجد و قد لا يشغله غيره، فلا يحتاج اليه، فدلّ على انّ له فعلاً بنفسه.»

اقول: التّبصرةُ جعل غير البصير ـ كالاعمى ـ بصيراً، و التّنبيه جعل غيرُ اليقظان ـ كالنّائم ـ يقظاناً، ففى تسمية هذا الفصل بـ«التّبصرة»، دون التّنبيه، تعريضٌ بانّ البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بـ«التنبيهات»، لانّ المبالغة عند حثّ الغافل عن ادراک الشّىء الحاضر امامه، انّما تكون فى نسبتِهِ الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم. و امّا كون هذا البحث اوضح من غيره، فلانّه يفيدُ استبصار

للحسّ بتلک الجزئيات شعور و تكرار حسّ، فكُلّ جزئيٍ هُنا عرض عليه كان اجود احساساً، به و امّا بحسب القوّة، فظاهرٌ لانّ القوّة كلّما تكون اقوى، يكون فعلها اجود.

فمُراد الشيخ بالكلال هيهُنا، الاخلال فى قوّة التّعقّل عند اختلال البدن، لا الاختلال فى الهيئات التّعقليّة التّمرينيّة و التّجربية، فانّه لم يختل فى سنّ الانحطاط، فالاستشهاد بقُوى الحسّ و الحركة، يدُلّ على ذلک، فانّ القوّة الحساسة، يختل فى سنّ الانحطاط، حيث لا يكون الشّيخ احد بصراً و سمعاً، و لا اختلال للهيئات الحسيّة بالتّمرن و التّجربة، فمعنى الكلام انّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لضعفت قدرة النّفس على التّعقّل عند ضعف الآلة، كما تضعّف قوّة الاحساس فى سنّ الانحطاط حيث يضعّف بصره و سمعه، لضعف البُنية. و ليس المُراد انّ تعقّلها لو كان بالآلة، لم يبق تجاربها و تمرّنها، فانّ الاحساس بالآلة و التّجارب و التّمرنات الحسيّة، باقيةٌ، م.

العاقل لذاته بذاته و ما عداهُ يفيدُ استبصاره بغيره.

فقوله: «اذا كانت النّفس النّاطقه، قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات»، تكرارٌ لما سلف فی الفصل المُتقدّم، مع مزيدِ فائدةٍ و هی انّ فقدان الآلات، بعد حصول ملكة الاتّصال للنّفس بالعقل الفعّال، لا يضُرُّها فی بقائها فی نفسها، و لا فی بقائها علی كمالاتها الذّاتيّة المُستفادة من العقل الفعّال. فانّ الفاعل و القابل، لها موجودان معاً عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة، ليست بآلات لها بل لغيرها، و قوله: «لانّها تعقل بذاتها كما علمت»، اشارةٌ الی ما مرّ فی النّمط الثّالث، من بيان كون النّفس عاقلة بذاتها، لا بالآلات البدنيّة. ثمّ انّ المُبالغة فی ايضاح ذلک، ليتّضح الفرق بين الكمالات الذّاتيّة الباقية مع النّفس و الكمالات الذّاتيّة الزّائلة عنها بعد المُفارقة.

فذكر علی ذلک اربع حجج: واحدةٌ منها فی هذا الفصل و هی استثنائيّةٌ متّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها»، و تاليها متّصلةٌ مقدمّها قوله: «و لو عقلت بآلتها» و تاليها متّصلة موجبة و هی قوله: «لكان لا يعرض للآلة كلال الّا و يعرض للقوّة كلال» و صورتها هكذا: لو كان تعقّل النّفس بآلات بدنيّة، لكان كلّما يعرض لتلک الآلات كلال يعرض لها فی تعقّلها كلال. و ذلک واضحٌ، فانّ اختلال الشّرط، يقتضی اختلال مشروطه.

قوله: «كما يعرُضُ لا محالة لقوی الحسّ و الحركة»، استشهاد انّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التّمرّن الحاصل للفاعل، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، و قد يكون بسبب التّجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفةٍ صدرت عنه، و قد يكون بسبب القوّة الّتی بها يكون اقتداره علی الفعل، اتمّ اقتدارٍ.

و الانسان فی سنّ الانحطاط، يكون اجود تعقّلاً منه فی سنّ النّموّ بالوجوه الثّلاثة جميعاً، و يكون اجودُ احساساً بالوجهين الاوّلين، اعنی بسبب التّمرّن و التّجارب المُقتضية لاستثبات المحسوسات، دون الوجه الاخير، فانّه لا يكون احد سمعاً و لا بصراً. و المُرادُ هيهُنا، الفرق بين الامرين بهذا الوجه، فلذلک اورد الاستشهاد بالاحساس و التحرّک.

و قوله: «و لكن ليس تعرّض هذا الكلال»، استثناءٌ لنقيض التّالی و هو مُتّصلةٌ سالبة جزئيّةٌ، تقديره: و لكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال، يعرض للنّفس فی تعقّلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هی فی تعقّلها، بل امّا يثبت، و امّا يزيد و ينمو، كما فی سنّ

الانحطاط. و ايضاً كما يكون بعد توالى الافكار المؤدّية الى العلوم، فالّ الدّماغ يضعف بكثرة الحركات الفكريّة و النّفس تقوى لازدياد كمالاتها.

و هذا الاستثناء، انتج المقدّم و هو انّ تعقّلها، ليس بآلات بدنيّة، و هيهُنا قد تمّت الحجّة، ثمّ انّ الشيخ اشتغل بنفى وهمٍ يُمكن ان يعرض هيهُنا[1] و هو ان يُقال: لو كان عدم كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها ليس بالآلة، لكان وجود كلالها فى تعقّلها مع كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها بالآلة، فذكر انّ هذا، استثناءٌ لعين التّالى و هو غيرُ منتج.

ثمّ انّهُ زاد فى بيانه، بانّ وجود الفعل لشىءٍ فى صورةٍ معيّنة، يدُلُّ على كونه فاعلاً مطلقاً، امّا عدمه فى صورةٍ معيّنة، فلا يدُلّ على كونه غير فاعل اصلاً.

قال الفاضل الشارح[2] مُعترضاً على ذلك: يجوزُ ان يكون المُعتبر فى بقاء النّفس على

---

۱ - قوله: «اشتغل بنفى وهمٍ يمكنُ ان يعرض هيهُنا»، و هو انّ الانسان فى آخر سنّ الشّيخوخة، قد يصيرُ خرفاً، فينقص عقله، فقد اختلّت قوّة التّعقل، لاختلال الآلة، فيكون التّعقل بالآلة.

والجوابُ، انّا قُلنا: لو كان التّعقل بالآلة، لاختلّ باختلال الآلة، فاستثناء نقيض التّالى، يُنتج نقيض المقدّم و انتم اشتثنيتُم عين التّالى و هو لا يُنتج اصلاً، ثمّ انّ الانسان فى آخر العمر، رُبما يمنع عن تعقّله، اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلك لا يدُلّ على ان لا تعقّل له فى نفسه.

و اعلم انّ الواهم، لا شكّ انّه معارضةً فى الدّليل المذكور و لعلّ الشّيخ قرّرها، بانّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لاختلّ قوّة التّعقل باختلال البدن، لكن قوّة التّعقل، يختلُّ فى آخر العمر، فيكون التّعقل بالآلة، و حينئذٍ يتوجّهُ ان يُجاب بانّ استثناء، عين التّالى لا ينتج، لكن قوله: و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجبُ ان لا يكون له فعل بنفسها، يدُلّ على انّ تقرير الوهم ان يقال: لو عرض لقوّة التّعقل اختلال الآلة، وجب ان يكون التّعقل بالآلة، لكن الملزوم حقٌّ كما فى آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. و حينئذٍ لا يتوجّهُ حلّه المذكور، بل وجهُه منع المُلازمة بناءاً على انّ اختلال فعل فى صورة لا يدُلّ على ان لا فعل له فى نفسه .

و تقرير كلام الشارح هيهُنا، ان يقال: حاصل كلامكم، انّ التّعقل، ليس بالآلة، لانّه لا يختل باختلال الآلة، فنحنُ نُعارضه و نقول: التّعقل بالآلة، لانّهُ يختلُّ باختلال الآلة، و من البيّن انّه لا يُمكن جوابها، لعدم استثناء عين التّالى، فهو شرحٌ لا يُطابق المتن، م.

۲ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، اعتراضه انّا لا نُسلّم انّه لو كان تعقّل النّفس بالآلة، لزمه عن

کلال الآلة، کلال فی التّعقّل، و انّما یلزم ان لو لم یکن ما هو المعتبر فی کمال التّعقّل من الاعتدال باقیاً الی سنّ الانحطاط، و هو ممنوعٌ لجواز ان یکون المُعتبر فی بقاء التّعقّل، حدٌّ معیّنٌ من اعتدال الآلة و ذلک الحدّ، یکونُ باقیاً فی سنّ الانحطاط اختل التّعقّل و هذا کالقوّة الحیوانیة، اعنی قوّة الحّس و الحرکة فی الاعضاء، فانّها باقیةٌ من اوّل العمر الی آخره. و المعتبرُ فی بقائها من حدود الاعتدال، باقٍ و الزّیادة و النّقص انّما یردُ علی الزّاید و لورود النّقص علی ذلک الحدّ المعیّن، لا یبقی القوّة الحیوانیة.

ـ فان قیل: بقاءُ الحدّ المُعتبر من الاعتدال، لا یوجبُ الّا بقاء القوّة العقلیّة علی حالها، لکنّا نری انّها یزدادُ کمالها و قوّتها فی زمان الکهوله، فمن این حصل ذلک الکمال حال اختلال البدن، فانّ القوّة العاقلة و ان بقیت علی حالها، لکن لمّا اجتمع فی ذلک الزّمان علوم کثیرة، فلهذا صارت فی هذه الحال اکمل.

و الی هذا السّؤال و الجواب، اشار الشارح بقوله: ثمّ انّه حمل الازدیاد فی الکهول، الی آخره و محصّل هذا الاعتراض، نقضان تفصیلیّ و اجمالی؛ امّا التّفصیلی، فهو منع المُلازمة و امّا الاجمالی، فهو ان یُقال: القوّة الجسمانیة الحیوانیة بدنیة، فلو لزم من کون القوّة العقلیّة بدنیة اختلالها باختلال البدن، لزم ایضاً من اختلال البدن، الختلال القوّة الحیوانیّة، ولیس کذلک لبقائها الی آخر العمر، و تقریرُ جواب الشارح، موقوفٌ عل مقدّمة و هی، انت قد سمعت انّ کمال النّوع، ما یحصل له بالفعل، ثمّ لا یخلو امّا أن لا یتمّ ذلک النّوع الّا به أو لا یکون کذلک و الاوّلُ هو الکمال الاوّل، کالقُوی و ما تترتّبُ من الکمالات علی الکمال الاوّل، هی الکمالات الثّانیة، اذا تقرّر هذا،

ـ فنقول: القوّة الحیوانیة، تُطلقُ علی الکمال الاوّل و هو القوّة الّتی تستعد الاعضاء للحسّ و الحرکة، و تارةً علی الکمال الثّانی، ای استعداد الحسّ و الحرکة، و حرکة النّبض و النّفس الی غیر ذلک ممّا یستندُ الی القوّة الحیوانیة، و الصّحة، اعنی اعتدال المزاج لها عرضٌ یتحدّدُ بطرفی افراط و تفریط. و مزاجُ البدن، یُمکن ان یکون علی حدودِ ذلک الاعتدال و بواسطة ذلک یزیدُ الاعتدال و ینقص، ای یکون علی حدٍّ اقرب الی الاعتدال الحقیقی من غیره، او ابعد.

و لا شکّ انّ الکمالات الثانیة، یزدادُ و ینقص، بحسب ازدیاد الاعتدال و تنقیصه بخلاف الکمال الاوّل، فانّه ثابتٌ لا یتغیّر، فلاجرم یکون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً، فان تغیّر الشّرط، یوجبُ تغیّر المشروط، فلا یعتبرُ فیه الّا الحدّ الواحد من الصّحة الّتی، لا یقبل الزّیادة و النّقصان.

كمال تعقّلها حدّاً معيّناً من الصحّة البدنيّة و هو باقٍ الى آخر الشّيخوخة، و يكون النّقصانُ الحاصل فى زمان الكهولة واقعاً فيما يزيدُ على ذلک المُعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشّيخوخة فانّه واقعٌ فى نفس ذلک المعتبر، و حينئذٍ يكون النّقصان الثّانى مخلّا دون

و امّا الكمالات الثّانية، فلمّا كانت تختلفُ بالزّيادة و النّقصان، بل يكون شرطها الصّحة القابلة للزّيادة و النّقصان، فالقوّةُ الحيوانية الّتى بها نقض الامام ان كان المُرادُ بها المعنى الاوّل، فليس النّقض وارداً، لانّ الكلام فى الكمالات الثّانية، و ان كان المُراد المعى الثّانى، فلا ورود ايضاً لانّ الكمالات الثّانية، تختلفُ باختلاف الالآت، كما ان آلات الحواسّ، اذا كانت فى الصّحة، كان ادراكاتها كما ينبغى، و ان كانت فى النّقصان كان ادراكاتها كذلک، هذا هو الجواب عن النّقض الاجمالى.

و امّا عن النّقض التّفصيلى، فاشار اليه بقوله: و ظاهرُ انّها لو كانت مقتضية، اى التّعقّلات كمالات ثانية و قد سبق انّ الكمالات الثّانية البدنية، تختلفُ باختلاف احوال البدن، فلو كانت التّعقّلات بالالآت البدنية، فكلّما كانت الالآت اعدل و اصحّ، كانت التّعقّلات اكثر و اقوى و يتناقصُ بحسب تناقص الاعتدال و ليس كذلک.

و لمّا كان هذا الجواب، مبنياً على مقدّمة مذكورةٍ فى جواب النّقض الاجمالى، فلهذا اخّره عنه الّا كان التّرتيب يقتضى تقديمه.

و امّا سؤال زيادة التّعقل فى زمان الكهولة، فظاهرُ الورود، لانّه لمّا اعتبر فى العقل حداً واحداً لا يتغيّر، فوجب ان لا يتغيّر التّعقل الى الزّيادة، كما وجب ان لا يتغيّر الى النّقصان. و امّا حمله على اجتماع العلوم، فغير واقع، لانّ الكلام فى زيادة التّعقل لا فى زيادة الهيئة، كما مرّ. هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و فيه نظرٌ، اما أولاً، فلانّ قوله: و الاوّل لا يحتملُ الزّيادة و النّقصان، ليس بشىءٍ، لانّ القوّة الحيوانية، عرضٌ قائمٌ بالروح الحيوانى و هو دائماً فى التّحلل و التّزايد، فيكون القوّة الحيوانية، كذلک بالضّرورة.

و امّا ثانياً، فلانّ النّقض، باق لانّه غاية ما فى جوابه، انّ الكلام فى الكمالات الثّانية، لا فى الكمالات الاولى، اى مباد الكمالات الثّانية، و هذا لا يدفع النّقض، فانّ للامام ان يقول: ما ذكرتُم فى الكمال الاوّل، قائمٌ فى الكمال الثّانى، فانّه لمّا جاز ان يكون المُعتبر فى الكمال الاوّل حداً واحداً، فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى؟م.

الاوّل، كما انّ للصّحّة المُعتبرة فى بقاء القوّة الحيوانيّة، حدّاً ما، لا تبقى تلك القوّة بدونها و تبقى مع الازدياد و الانتقاص فيما ورائها. ثمّ انّه حمل الازدياد فى الكهول، على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم، فى ذلک السنّ، مع عدم الاختلال.

و **اقول**: القوّة الحيوانيّة، تقع بالاشتراک على الكمال الاوّل الّذى يكون به الحيوان حيواناً، و على الكمالات الثّانية الصّادرة عنه. و الاوّلُ امرٌ لا يحتمل الزّيادة و النّقصان بخلاف الثّانى، فالحدُّ المعيّن من الصحّة الّذى لا يزيدُ و لا ينقص معتبرٌ فى بقاء الاوّل، و امّا المُعتبر فى الثّانى، فالصحّةُ القابلة للازدياد و الانتقاص، و لذلک تزيدُ تلک الكمالات بازديادها و تنقصُ بانتقاصها، و هيهُنا ليس الكلام فى الكمال الاوّل للنّفس العاقلة، بل فى كمالاتها الثّانية القابلة للازدياد و الانتقاص. و ظاهرٌ انّها لو كانت مقتضية بالالآت المُختلفة الاحوال، لاختلفت باختلافها، كما اختلفت الكمالات الحيوانيّة، و ليس الامر كذلک. و امّا حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة، فغيرُ ما نحن فيه على ما مرّ.

هذا مع انّ الشيخ معترفٌ بانّ هذِهِ الحجّة و الحجّة الّتى اوردها بعدها من الحجج الاقناعيّة فى هذا الباب، على ما ذكره فى سائرِ كُتبِهِ، يعنى انّها تكون مقنعة للمُسترشدين و ان لم تكن مسكتةً للجاحدين، فانّ الاقناعات العلميّة تكون هكذا. لا على ما يستعملُ فى الخطابة[1]، فانّها تُطلقُ هناک على كلّ ما يفيدُ ظنّاً ما، صادقاً كان او كاذباً، فهى بهذا الاعتبار تشملُ التّجربيّات و ما يجرى مجراها، ممّا يعدّ من اليقينيّات.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«تأمّل ايضاً انّ القُوى القائمة بالابدان، يكلّها تكرّر الافاعيل لا سيّما القويّة و

---

۱ - قوله: «لا على ما يستعمل فى الخطابة»، لمّا كان الاقناعى، قد يُطلق على الخطابة، ذكر ان المُراد من انّ كون هذه الحجّة، اقناعيةً ليس ذلک لانّ الخطابة لا تستعملُ فى الحكمة، بل المُراد منه حجة مركبة من مقدّمات، لا يحكم بها الّا المُسترشد الذى يلاحظُ تصوّراتها بعين التّحقيق و الانصاف و امّا المُجادل فرُبما يمكنه المنع. و الحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح، لا تتركّبُ الّا من اليقينيّات و يفيد اليقين، م.

خصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور، وكان الضّعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرّائحة الضّعيفة اثر القويّة.»

يُقال: خرجت فى اثر فلان ـ بكسر الهمزة ـ اى: فى اثره، و هذه حجّةٌ ثانية.

و تقريرها، انّ تكرّر الافاعيل و خصوصاً الافاعيل القويّة الشاقّة، تكلّ القوى البدنيّة باسرها، و يشهدُ بذلک التّجربة و القياس، امّا التّجربة فظاهرٌ، و امّا القياس، فلانّ تلک الافاعيل[۱] لا تصدُرُ عن قُواها الّا مع انفعال الموضوعات فى تلک القُوى کتأثّر الحواسّ عن المحسوسات فى المُدركة، و كتحرّک الاعضاء عند تحريک غيرها فى الحركة. و

---

۱ - قوله: «و امّا القياس، فلانّ تلک الافاعيل»، اعلم انّ المُراد بالفعل فى هذه الفصول، ليس هذا التّأثير، بل هو اعمّ منه، فكانه هو معناه الُلغوى، فانّهُ قد اطلق الفعل على الادراک و هو «انفعال»، لا «فعل». و تقرير الكلام ههُنا: ان افعال القوى البدنية، لا تخلو من انفعال، امّا القُوى المُدركة فانّ فعلها الاحساس و هو التّأثر من المحسوسات، و امّا القُوى المُحرّكة، فلانّ تحريكها للغير، لا يتمّ الا بتحرّک الاعضاء و التّحرّک انفعالٌ، و الانفعالُ لا يكون الّا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المنفعل، فهو منه.

و امّا قوله: فان كان مُقتضى الطّبيعة، فهو جوابٌ عن سؤال مقدر و هو ان يُقال: كيف يكونُ الانفعال ههُنا عن قاهرٍ يقهر المُنفعل، و الانفعالُ انّما هو من القُوى و القوى الحالّة فى الجسم، لا يكون قاهرةً له ضرورة انّ الحال فى الشّىء لا ينافيه؟

اجابَ بانّ تلک الافاعيل، و ان كانت مُقتضى القُوى، لكنّها، ليست مُقتضى طبيعة العناصر الّتى تلتئِمُ منها الموضوعات، كالانف و العين و الاُذُن و الجلد، فانّ العناصر، مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها و لمّا نافت اجتماعها، نافت وجود القوّة الّتى هى موقوفةٌ على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القُوى و طبايع العناصر، تنازعٌ دائماً فيكون موجباً للوهن فى الموضوعات و القُوى أيضاً. و للضّعف العارض للقُوى، لا يدرک الرّايحة الضّعيفة بعد ادراک الرّايحة القوية، و الصّوتُ الضّعيف، بعد سماع الرّعد، و النّور الضّعيف بعد النّظر فى قرص الشّمس كانّ الحسّ، بطل بالضّعف و الوهن.

و اعلم انّ المدّعى الّذى قصد اثباته، هو ان تعقّل النّفس، ليس بالآلة، و اللازمُ من هذه الحجة، ليس الّا انّ النّفس ليست قوة بدنية، و من البيّن انّهُ لا يلزم منها ان تعقّلها ليس بالآلة، فما هو المطلوب، غير لازم، م.

الانفعال، لا يكون الّا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المُنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه، و الفعل و ان كان مُقتضى طبيعة القوّة، لكنّه لا يكونُ مقتضى طبائع العناصر الّتى يتألّفُ موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطّبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القُوى فى افعالها.

و التّنازع و التّقاوم، يقتضى الوهن فيهما جميعا، و رُبما يبلغ الكلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها، او تبطل كالعين، تضعف بعد مُشاهدة النّور الشّديد عن الابصار، او تعمى.

قوله : «و افعال القوّة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف.»

هذه القضيّة هى القياس، و كُبراه ما مرّ.

و تقريره ان يُقال: العاقلةُ قد لا يكلّها كثرة الافاعيل، و كلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكلّها كثرة الافاعيل، فالعاقلة ليست ببدنيّة. و العاقلة و ان كانت تعقّلها مع انفعالٍ ما، لكنّها لا تضعف و لا بكلّ بالانفعال لبساطة جوهرهاو خلوّها عن التّقاوم المذكور، بخلاف البدنيّة، و انّما قال: «قد يكونُ كثيراً بخلاف ما وصف» و لم يقل: دائماً، لانّ العاقلة اذاكان تعقّلها بمُعاونةٍ من الفكرة الّتى هى قوّة بدنيّة، فقد تضعّف عن التعقّل لا لذاتها و لكن لضعف معاونها.

و الحاصلُ انّ تكرّر الافعال، يوهنُ القوى البدنيّة او يبطلها دائماً، و لا يُوهن العقليّة دائماً، بل رُبمّا يقويها و يشحذها فضلاً عن الابطال . و اعتراض الفاضل الشّارح بتجويز كون العاقلة مُخالفةٌ لسائر القُوى بالنّوع، مع كون الجميع بدنية، و حينئذٍ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال، دون البعض، ساقطٌ، لانّ القياس المذكور يأباه.

و امّا قوله: الخيال يدرك البُقّة بعد تخيّل الفيل، فاذن الحكم بانّ الضّعيف غير مشعور به، اثر القوىّ ليس بكلّىّ، فليس بشىء، لانّهم لا يعنون بقوّة المحسوس كِبرَه، و لا بضعفه صِغرَه، بل يعنون بهما شدّة تأثيره فى الحساسّة و ضعفه.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآلة، و لهذا فانّ القُوى الحسّاسة، لا تدرك آلاتها بوجه، و لا تُدرک ادراكاتها بوجه ،لانّها لا آلات لها الى آلاتها و ادراكاتها، و لا فعل لها الّا بآلاتها، و ليست القُوى العقليّة كذلک، فانّها تعقل كلّ شىء.»

اقول: هذه حجّة ثالثة[١]، و هى اوضح من المذكورتين قبلها، و هى مبنيّةٌ على قضيّةٍ واضحة، هى انّ كلّ فاعلٍ ليس له فعل الّا بتوسّط آلة، فلا فعل له فى شىءٍ لا يُمكن ان تتوسّط آلته بينه و بين ذلک الشّیء، و يتفرّعُ منه مقدّمةٌ، هى كبرى هذه الحجّة و هى قولنا: كُلّ مدرک بآلة جسمانيّة، فلا يُمكنه ان يدرک ذاته و لا آلتـه و لا ادراكـه، فـانّ الآلة الجسمانية، لا يُمكن ان تتوسّط بينه و بين هذه الامور، و صُغراها قولنا: العاقلةُ مدركةٌ بآلة جسمانيّة.

و اعتراض الفاضل الشـارح، على ذلک بتجويز تعلّق المُدركة الجسمانيّة بنفسها و بما

---

١ - قوله: «هذه حجّة ثالثة»، حاصلها انّ القوّة العاقلة تُدرک نفسها و ادراكاتها و آلاتها، و كُل قوّة لا تُدرک الّا بالآلة لا تدرک نفسها و لا آلاتها، لامتناع ان يتوسّط الآلة بين الشّیء و نفسه، و بين الشّیء و ادراكاته، و بينه و بين الآلة، يُنتج انّ القوّة العاقلة ليست لا تدرک الّل بالآلة.
و يُمكن ان يوجّه بقياس استثنائى، فيقال: لو كانت القوّه العاقلة، لا تدرک الّا بالآلة، لما عقلت نفسها و لا ادراكاتها و لا آلتها، لكنّها تعقل نفسها و ادراكاتها و جميع ما يظنّ به انّه آلتُها كالقلب و الدّماغ. قال الامام: هيهُنامطلوبان؛ احدُهما ان القوّة العاقلة غير جسمانية، و الآخر أنّ فعلها ليس يتوقّفُ على تعلّقها بالجسم. و الحجّة المذكورة، لا يفيد شيئاً منهما. امّا الاوّل، فلانّ من الجاير ان يكون القوّة العاقلة، عرضاً حالاً فى البدن، و يكون متعلّقاً بنفسه و بسـاير المعلومات، و يعنى بهذا التّعلّق النّسبة الخاصّة المسمّاة بالشّعور و الادراک، فلا يجبُ ان يكون القوّة العاقلة الّتى تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية.
و امّا الثّانى، فلانّا ان سلمنا انّ القوّة العاقلة مُجرّدة، لكن لم لا يجوزُ ان يكون شـرط امكـان اتّصافها بالعلوم و التّعقلات بالبدن؟ و ما ذكرتُموه لا يبطله.
و اقولُ: قد تبيّن ممّا مرّ، انّ الاوّل ليس بمطلوب هيهُنا، فانّ الكلام فى تجرّد النفس سبق فى النّمط الثالث، و امّا الثّانى، فالحجةُ ظاهرةُ الدّلالة عليه، غاية ما فى الباب انّها لا تدلّ على انّ جميع التّعقلات، ليس بالآلة و هو غير مطلوب، و المطلوبُ ليس الّـا انّ تـعقلّها فـى الجـملة، بلاواسطة الآلة و قد دلّت الحجّة عليه .
و امّا الشـارح اعرض عن السّؤال الثّانى، و اجاب عن الاوّل بانّ القوّة العاقلة، لو كانت جسمانية، لكان تعقلّها بواسطة الجسم دائماً ضرورة انّ وجودها، لمّا توقّف على الجسم، كان تعقلها ايضاً موقوفاً عليه و قد ثبت انّ تعقلّها بلا واسطة الآلة، م.

عداها، مندفعٌ بما مرّ فی النّمط السّادس، من امتناع صدور الافعال عن القُوی الحالّة فی الاجسام، من غیر توسّط تلک الاجسام.

و الشیخُ انّما تمثّل بالقُوی الحسّاسه الّتی لا یُمکن لها ان تدرک انفسها و لا آلاتها و لا ادراکاتها، لایضاح فساد الحکم علی القُوی الجسمانیّة المُدرکة بادراک کلّ شیء.

* زیادةُ تبصرةٍ *

«لو کانت القوّة العقلیّة منطبعةً فی جسمٍ من قلبٍ او دماغ، لکانت دائمة التعقّل له، او کانت لا تتعقّله البتّة.»

و هذه حجّةٌ رابعة[1]، و هی اوضح الحُجج علی هذا المطلوب، و هی مبنیّةٌ علی

---

۱ - قوله: «و هذه حجةٌ رابعة»، قدّم الشارح لبیانها اربع مقدّمات، و ذکر فی المقدّمة الرّابعة اربعة اقسام، لاحاجة فی تلک الحجّة الّا علی قسمٍ واحدٍ منها و هو ان تعدّد اشخاص النّوع بحسب تعدّد المواد، فباقی الاقسام مستدرکة.

و امّا قوله: و ما یجری مجراها، فهی العوارض المادیة، فانّ النّفوس بعد مُفارقتها عن الابدان، یبقی مع انّها متحدةٌ بالنّوع الّا انّها لما اکتسبت من البدن عوارض مادیّة، تتمیزُ النّفوس بها، هکذا سمعته. فقلتُ: الدّلیل علی وجوب تعدّد المواد و هو انّه یجبُ ان یکون ثمة شیءٌ یقبل تأثیر الفاعلِ قائمٌ هیهُنا.

فقیل: لا تأثیر هیهُنا، فانّه باق و الباقی لا یحتاجُ الی تجدیدٍ مؤثر، و فیه نظرٌ ظاهرٌ لانّ مطلق التّأثیر هو الّذی یحتاجُ الی قابل لا التّأثیر علی الابتداء.

و الصّواب ان یقال: المُراد المادّة الجسمیّة و ما یجری مجراها المُجرّدات لاشخاص العلوم. ثمّ حرّر الحجّة بانّ القوّة العقلیة، لو کانت حالة فی الجسم لکانت امّا دائمة التّعقل له او دائمةُ اللاتعقّل و التّالی باطل بقسمیه، امّا بطلان التّالی، فلانّ الانسان یتعقّل اعضائه فی وقت دون وقت، و امّا بیان الشّرطیة فلانّها علی ذلک التّقدیر لو تعقلّت فی بعض الاوقات، کان تعقلّها لذلک الجسم، بحصول صورته و تلک الصّورةُ تکون فی ذلک الجسم، لانّ ادراک تلک القوّة بواسطة ذلک الجسم، فیکون آلة للادراک و للادراک بالآلة بحصول الصّورة فی الآلة، فیلزمُ اجتماع المثلین: احدهما ذلک الجسم، و الآخرُ صورة المعقولة، و هو محالٌ لاستحالة تعدّد الاشخاص النّوعیة من غیر تعدّد المواد. و هذا القدرُ کافٍ فی الاستدلال، لانّ الانقسام لمّا

انحصرت في الثّلاثة على تقدير كون العلّة العقليّة جسمانيةً امّا ان يكون الجسم معلوماً دائماً، او غير معلوم دائماً، او معلوماً في وقتٍ دون وقت، و لمّا بطل القسم الثّالث، كان احد القسمين لازماً لا محالة، و حينئذٍ يكون قول الشيخ: فاذن، هذه الصّورة الّتي بها يصيرُ القوّة المتعقّلة متعقّلةً لآلتها، الى قوله: او لا يحتمل التّعقل اصلاً، مستدركاً، لا دخلَ له في الاستدلال، و لكن توجيهُ كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل ان يقال: لو كانت القوّة العقلية، منطبعةً في جسمٍ، كانت امّا دائمةُ التعقل، او دائمة اللاتعقّل له، لانّ القوّة العقلية، انّما يتعقلُ هذا الجسم، بحصول صورته لها، و امّا ان يكون تلك الصورة، هي عين الصّورة المُستمرة الحاصلة لها، او صورة أُخرى متجدّدة، لا سبيل الى الثّاني و الّا لزم اجتماع المثلين، فتعيّن ان يكون تعقّلها بحصول صورة ذلك الجسم المُستمرة لها، و حينئذٍ ان اوجب تعقّلها يكون دائم التعقل و الّا كانت دائمةُ اللاتعقل، لاستحالة تجدّد صورةٍ أُخرى.

هذا هو المُنطبق على متن الكتاب، و لا استدراك فيه اصلاً، و ليس المُراد بصورة الجسم الّا حقيقة المُتمثلة عند القوّة العاقلة و قد مرّ في النّمط الثّالث انّ الادراك هو ان يكون حقيقةُ الشيء، متمثلةً عند المدرك، و تلك الحقيقة، هي نفسُ المدرك، ان كان المُدرك ذات المدرَك، او مُلاقياً له، ان كان خارجاً عن ذات المُدرَك فتلك الحقيقة المتمثّلة، هي صورة من المدرك، فليس الكلام الّا انّ تعقّل القوّة العاقلة، امّا بحسب الحقيقة المُستمرة الحصول لها، او بحسب صورةٍ أُخرى يحصُل لها.

و الثّاني، يستلزمُ حصول ماهيّتين لشيءٍ واحدٍ لها و هو محال، فاذن تعقّلها حصول ذلك الجسم لها، فان كفى في تعقّلها، كانت دائمة التّعقل، و الّا كانت لا دائمة التّعقل، نعم في قوله: فيكونُ قد حصل في مادةٍ واحدةٍ مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشيءٍ واحد، شكٌّ فانّ المُتعقل هيهُنا، امّا الجسمُ بصورتِه، او مادّته، فان كان المتعقّلُ الجسم، لم يلزم ان يكون صورتان في مادّةٍ واحدةٍ بل اللازم حصول الصّورة العقليّة من الجسم في الجسم، و ان كان المُتعقّل الصّورة، لم يستقم قوله: فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المُتعقّل من مادّته موجوداً في مادّته، و لا قوله: و هي غيرُ الصّورة الّتي لم يزل في مادّته لمادّته بالعدد.

و ان كان المُتعقّلُ، المادة، فلا يلزمُ الّا حصول صورةُ المادّة في المادة و لا يلزمُ حصول صورتين في مادةٍ ما. و يُمكن ان يُجاب عنه، بانّ المتعقّل هيهُنا الجسم و المُراد من اجتماع صورتين في مادةٍواحدةٍ، حصول صورتها اعني الصّورة العقلية و الصورة المُتعقّله للجسم بمادةٍ واحدة، و هو

مقدّمات:

احدیها، انّ الادراک انّما یکون بمُقارنة صورة المدرک للمدرک.

و الثانیة، انّ المدرک، ان کان مدرکاً بذاته، کانت المُقارنة بحصول الصّورة فی ذاته، و ان کان مُدرکاً بآلة، کانت بحصولها فی آلته. و هذان ممّا مرّ بیانهما فی النّمط الثّالث.

و الثالثة، انّ الامور الجسمانیّة، لا یُمکن ان تکون فاعلة الّا بواسطة اجسامها الّتی هی موضوعاتها، فاذن تلک الاجسام آلاتها فی افعالها، و هذا ممّا مرّ بیانه فی النّمط السّادس.

و الرابعة، انّ الامور المُتّحدة فی الماهیّة، لا تتغایرُ الّا بسبب اقترانها بامورٍ مُتغایرة، امّا مادیّة کتغایُر الاشخاص المُتّفقة بالنّوع، او غیر مادیّة، کتغایر الانواع المتّفقة بالجنس، او بسبب اقتران البعض بشیءٍ و تجرّد البعض عنه، و ذلک الشّیء امّا مادیٌّ و هو کتغایر الانسان الجزئیّ للانسان من حیث هو طبیعة، او غیر مادیٌّ، کتغایر الانسان الکلّی للانسان من حیث هو طبیعة. و یتبیّن من ذلک، امتناع تغاُیر الاشخاص المُتّفقة بالنّوع من غیرِ تغایر المواد و ما یجری مجراها، علی ما تبیّن فی النّمط الرّابع.

و اذ قد تقدّم هذا، فنقول: هذه الحجّة، استثنائیّةٌ مؤلّفةٌ من حملیّةٍ و مُنفصلة. و هی، هو قولنا: لو کانت القُوّة العاقلة، منطبعةٌ فی جسم، لکانت هی امّا دائمةُ التعقّل لذلک الجسم، او غیرُ متعقّلة له فی وقت من الاوقات، و اللزومُ انّما یتبیّنُ بابطال قسم آخر تصیرُ به

محالٌ، لانّه لابُدّ فی تعدّد الاشخاص من تعدّد المواد، لکن فی العبارة مساهلةٌ.

و فیه نظر، لانّ الجسم الخارجی، کما اشتمل علی المادّة الخارجة، کذلک صورته العقلیّة مشتملةٌ علی المادة، فیکون تعدّد الشّخصین بحسب تعدّد المادّتین، و لو حملنا التّعقل علی الصّورة الجسمیّة، حتّی تکون التّعقل من مادّته، و الصّورة الّتی فی المادة، هی الجسمیة، لانّها مأخوذةٌ من المادّة و صورة المادة، اندفع النّظر، و یظهرُ لزوم حصول صورتین فی مادّةٍ واحدةٍ، لکن لا یتبیّنُ لزوم احد الامرین؛ امّا دوام تعقّل الجسم الّذی هو محل القوّة العاقلة، او دوام لا تعقّله، اللّهم الّا بغایةٍ اُخری.

ـ لا یقال: اللازمُ من هذه الحجّة، لیس الّا انّ القوّة العاقلة، غیرُ جسمانیةٍ و الظّاهر انّ تعقّلَها لیس بالآلة و هو غیرُ لازمٍ.

ـ لانّا نقول: الحجّةُ مطّردةٌ فیه ایضاً: لانّ النّفس لو لم تعقّل الّا بالآلة، کانت امّا دائمةُ التّعقل لها، او دائمة اللاتعقل لها، الی آخر الحجّة، م.

المُنفصلة حقيقيّة و هو ان يكون تعقّل العاقل لذلک الجسم فی وقت دون وقت، فالشيخُ ابطل هذا القسم، بياناً لملازمة المتّصلة المذكورة.

قوله : «لانها انّما تتعقّلُ بحصول صورة المتعقّل لها.»
و هذه اشارةٌ الى المقدّمةا لاولى الّتى، ذكرناها و انّما اوردها، لانّ القسم الفاسد من المُنفصلة، انّما يبيّن فسادها بها.

و قوله : «فان استأنفت تعقّلاً بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقّل بعد ما لم يكن لها.»
متصّلةٌ أُخريٍ وضع فى مقدّمها القسم الفاسد و هو تجدّد التعقّل، و فى تاليها تجدّد الصّورة اللازم، لتجدّد التعقّل.

و قوله : «و لانّها ماديّة.»
اشارةٌ الى المُقدّمة الثّالثة و هى كونُ المادّة آلة للمُدركة الماديّة.

و قوله : «فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقّل من مادّته ايضاً.»
اشارةٌ الى المقدّمة الثّانية.

و قوله : «و لانّ حصوله متجدّدٌ فهو غير الصّورة الّتى لم تزل له فى مادّته لمادّته بالعدد.»
اشارةٌ الى تغاير الصّورتين، اعنى صورتى الآلة المُتجدّدة عند التّعقّل و المستمرّة الوجود حالتى؛ التعقّل و عدمه. و هذا التّغاير، لازمٌ للتّالى المذكور.

و قوله : «فيكونُ قد حصل فى مادّةٍ واحدةٍ مكنوفةٍ باعراض باعيانها صورتان لشىء واحدٍ معاً.»
اشارةٌ الى المُقدّمة الرّابعة، و انّما قيّد المادّة باكتناف اعراض باعيانها، لانّ الاعراض

المُختلفة، قد تكونُ مقتضية لتغاير المادّة.

و قوله : «و قد سبق بيان فساد هذا.»

اشارةٌ الى [ما] مرّ فى النّمط الرابع، و عند ذلک ظهر فسادُ التّالى المُقتضى لفساد المُقدّم و هو فرض استئناف تعقّل الآلة، فظهر من ذلک انّ العاقلة، انّما كانت عاقلة بالصّورة المُستمرّة الوجود معها و هو المُراد من قوله:

«فاذن، هذه الصّورة الّتى بها تصيرُ القوّة المُتعقّلة متعقّلةً لآلتها، تكون الصّورة الّتى للشّىء الّذى فيه القوّة المُتعقّلة.»

و قوله : «و القوّة المُتعقّلة مُقارنةٌ لها دائماً.»

اشارةٌ الى معيّتهما فى جميع الاوقات.

و قوله: «فامّا ان تكون تلک المقارنة، توجبُ التّعقّل دائماً او لا يحتمل التعقّل اصلاً.»

انتاجٌ لاستلزام مقدّم المُتّصلة الأُولى للمُنفصلة المذكورة الّتى هى تالى تلک المتّصلة.

و قوله : «و ليس و لا واحدٌ من الامرين بصحيح.»

استثناءٌ لنقيض التّالى، بفسادِ قسمى المُنفصلة معاً، لانّ الحقّ، كون الانسان متعقّلاً لاعضائه، فى وقت دون وقت، فاذن المُقدّم و هو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل، و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح، اعاد الاعتراض[۱] على المُقدّمات المذكورة فى هذا الموضع، فمنها،

---

۱ - قوله: «و اعاد الاعتراض»، تقريره: انّا لا نُسلّم انّ القوّة الجسمانية، لو تعقّلت الجسم، يلزمُ اجتماع صورتين مُتماثلتين، و انّما يلزمُ لو كانت الصّورة العقلية، مساويةً فى تمام الماهيّة للامر الخارجى و ليس كذلک، فانّ الصّورة العقلية، عرضٌ قائمٌ بالنّفس، و الامرُ الخارجى، جوهرٌ قائمٌ بذاته و من المحال، المُساواة فى تمام الماهية بين الجوهر و العرض، هذا توجيهُ كلامه، و امّا حديث المُناسبة، فقياسٌ فقهىٌّ.

قوله على المقدّمة الاولى: المعقول من السّماء ليس بمسا و للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهيّة، و الّا لجاز ان يكون السّواد مثل البياض، فى تمام الماهيّة، لانّ المُناسبة بين المعقول من السّماء الّذى هو عرض غير محسوس حالّ فى محلّ كذلك و بين السّماء الموجودة الّتى هى جوهرٌ محسوسٌ موجودٌ فى الخارجِ محيطٌ بالارض.

و انّا اعود ايضاً، **فاقول**: انّ ماهيّة الشّىء، هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشّىء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، و لذلك اشتقّت لفظة «الماهيّة»، من لفظة ما هو، فانّ الجواب عنها يكون بها، و لمّا كان ذلك، كذلك كان معنى قول القائل: المعقول من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى الخارج هو انّ السّماء المعقولة المجردّة عن اللواحق ليست بمساوية للسّماء المحسوسة المُقارنة ايّاها، و حينئذٍ ان اراد بعدم المُساواة التّجرّدة عن اللاتجرّد، كان صادقاً، و ان اراد به انّ مفهوم السّماء نفسه ليس بمشترك بين المجرّدة

و تحرير جواب الشارح: انّ ماهية الشّىء، هو صورته العقليّة المجرّدة عن اللواحق الخارجية، فالصّورة العقلية، مجردةٌ و الخارجية مقارنة.

فقوله: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ لها، ان اراد به هذا الافتراقُ بينهما بالتّجرد و المُقارنة فهو كذلك الّا انّه لا يبقى تماثلهما، و ان اراد به عدم اشتراكهما فى مفهوم السّماء و هى حقيقةُ الّتى السّماء بها هى، فليس كذلك لانّ المعقول من السّماء، لو لم يكن نفس السّماء، لم يكن المعقول هو السّماء، بل غيره.

و الحاقُ السّواد و البياض بهما، غيرُ صحيحٍ، فانّهما نوعان متضادّان تحت جنسين، و السّماء المعقولة و المحسوسة، فردان من نوعٍ واحد، و لا شكّ انّ المُناسبة بينهما، اتمّ و اقوى.

ـ و اما قوله: على انّ السّماء المعقولة، جوابُ سؤالٍ يُمكن ان يورد و يُقال: الصّورة المعقولة من السّماء، لو كانت ماهيّة السّماء، لكان العرض ماهية الجوهر و انّه محالٌ.

ـ فاجاب بانّ المعقول من السماء، له اعتباران؛ أحدهما، انّه قائمٌ بالنّفس، و الآخرُ انّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ، و بالاعتبار الثّانى ماهيّة السّماء.

و الحقُّ فى الجواب: ان الجوهريّة والعرضية، بحسب الوجود الخارجى، فانّ الجوهر، كما تقرّره ما لو وجد فى الخارج، كان لا فى موضوع و كذلك العرض مالو وجد فى الخارج، كان فى موضوع فصورة السّماء و ان كانت قائمةً بالنّفس الّا انّها بحيث لو وجدت فى الخارج، كانت لا فى موضوع، فيكون جوهراً لا عرضاً، و لهذا صرّح القوم بانّ صور الجواهر، جواهر، م.

و المُقارنة كان ذلک كاذباً، فاذن زاد و قال: المعقولُ من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى تمام الماهيّة، كما قال هذا الفاضل:

كان معناهُ انّ المعقول من السّماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة فى تمام المعقوليّة، اى ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة، فهذا هذيانٌ كما تسمعه، فانّ المعقول من السّماء نفس ماهيّة السّماء الموجودة فضلاً عن المُساواة، و امّا كون السّواد غير مساوٍ للبياض فى تمام المعقوليّة فظاهرٌ، و ظاهر انّ المُناسبة بين الموضعين غير صحيحة فانّ الفرق بين السّماء المعقولة و المحسوسة بكون احدهما عرضاً فى محلّ مجرّد غير محسوس و الآخر جوهراً محسوساً لا فى محلّ فرق بين الطّبيعة النّوعيّة المُحصّلة المأخوذة تارةً مع عوارض، و تارةً مع مُقابلاتها، و الفرق بين السّواد و البياض فرق بين الطّبيعة الجنسيّة الغير المُحصّلة المأخوذة تارةً مع فصلٍ يقوّمها نوعاً، و تارةً مع فصل آخر، يقوّمها نوعاً مضاداً للاوّل، على انّ السّماء المعقولة، اذا اُخذت من حيثُ هى عرضٌ قائمٌ بنفس ما لم يكن ماهيّة للسّماء انّما يكون ماهيّةٌ لها من حيث هى تكون صورة، حصلت فى العقل مطابقة لها.

و منها قوله: لا يلزمُ من كون العاقلة[1] متعقّلةٌ لمحّلها بصورة مُساوية لمحلّها اجتماع صورتين مُتماثلتين فى محلّها لانّ احدهما حالّة فى العاقلة، و الاُخرى محلّ لها.

والجوابُ عن بعد ما مرّ: انّ العاقلة لو كانت محلّاً لصورة من غير ان تحلّ تلک الصّورة فى محلّها كانت ذات فعل من غير مُشاركة المحلّ، و لّما كان كلّ فاعل جسمانىّ فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة كان كُلّ فاعل من غيرُ مشاركة الجسم، فهو غير

---

۱ - قوله :«و منها قوله لا يلزم من كون العاقلة»، اى لئن سلّمنا انّه يلزمُ من تعلّق القوّة الجسمانيّة محلّها اجتماع المثلين و لكن لا نُسلّم انّ اجتماع المثلين محالٌ، و انّما يكون محالاً لو لم يكن احدهما ممتازاً عن الآخر، فانّ احدهما حال فى القوّة، و الآخر محلٌّ لها.
اجاب الشّارح اولاً بما مرّ و هو انّ الصّورة، لابُدّ ان يكون حالة فى محل القوّة العاقلة، لانّ محلّها آلة لادراكها، و ثانياًبانّ الصّورة لو كانت حلة فى العاقلة، فان لم يكن حالة فى محلّها، لم يكن العاقلة بمشاركة المحل، و كُلّ قوّة جسمانية، فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلةُ لا تكون جسمانية، و ان حلّت فى محلّها اجتمع تفصيل من غيرفرق
و هذا الجوابُ فى الحقيقة تفصيلٌ لما مرّ، م.

جسمانيّ، فاذن العاقلةُ ليست بجسمانيّة، و لو كانت محلّاً لصورة حلّت فی محلّها، عاد المحال المذكور.

ـ فان قيل: الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهُما حالّة فی العاقلة و فی محلّها معاً[١] و الأُخرى حالّة فی محلّها فقط.

ـ قلنا: هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما على ما مرّ، و اقتران الشّیء باحد الشّيئين

---

١ - قوله: «الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهما فی الحقيقة حالة فی العاقلة و فی محلّها معاً»، لقايلٍ ان يقول: هذا الفرضُ ممتنعٌ، لانّ الصّور لو كانت حالة فی القوّة العاقلة و فی محلّها يلزمُ ان يكون الشّیء الواحد حالاً فی محلّين مختلفين و انّه محال.

و يُمكن ان يُجاب بانّ المُراد بالحلول الاقتران، و اذا كان الصّورة العقليّة مقارنة لاحد المُقارنين، اعنی القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً، لكن هيهُنا شیءٌ آخر و هو انّ الصّورة الأُخرى، ليست حالة فی محلّ القوّة العاقلة، بل هی محلّها على ما ذكرهُ الامام.

و تقرير جواب الشارح: انّ هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما، فيكون الصّورة الأُخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوّة العاقلة، كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما انّ الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق ايضاً اذا كانت الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و هی مُقارنة لمحل الصّورة الأُخرى و مقارن المقارن، مقارنٌ، فيجتمع الصّورتان فی محلّ واحد، و انّه محال.

و هذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً من الابتداء، لسؤال الامام، بان يُقال: لو كانت الصّورة العقلية حالة فی القوّة العاقلة و هی فی محلّها و الحالُ فی الحال، حالٌ بالضّرورة، يلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين فی مادةٍ واحدةٍ و انّه محال.

و نحن نقول: لمّا كانت الصّورة الأُخرى محلّ القوّة العاقلة، لم يلزم هيهُنا الّا اجتماع مُتماثلين، و هو حلول الصّورة المعقولة من الجسم فی الجسم، لا حلولهما فی المادّة، و المحال هذا لا ذاك.

ـ فان قيل: الامتيازُ بينهما، ليس بحسب الماهية و لا بحسب لوازمها، ضرورة انّ الاتّحاد فی الملزوم، ملزومُ الاتّحاد فی اللوازم، و لا بحسب العوارض، فانّ كُلّ عارضٍ يعرُضُ لاحدهما، يكونُ نسبة الآخر اليه، كنسبته اليه، و اذ لا تمايز بينهما، فلا اثنينيّة.

ـ فنقول: نسبةُ العارض الى المحلّ، مقارنةُ الحالّ للمحلّ، و نسبتُهُ الى الصّورة العقلية، مقارنة احد الحالين فی محل الآخر، فظهر التّمايز، م.

المُتقارنین دون الآخر غیر معقول، و مع ذلک فالمُحال المذکور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتین متّحدتی الماهیّة فی محلٍّ واحدٍ.

و منها قوله: الجسمُ قد یحلّ فیه اعراض، و لا شکّ انّ وجوداتها الزّائدة علی ماهیّاتها مُتماثلة و حالّة فی الجسم و یلزمُ من ذلک اجتماع المثلین.

والجواب: انّ الوجود، لیس بعرض حالّ فی محلّ، و وجودات الاعراض، لیست بمُتماثلة، بل هی مُتخالفة بالحقائق و مُتشارکة فی لازم واحدٍ هو الموجودُ المُشترک المقول بالتّشکیک علیها و علی غیرها، و هذه الاعتراضات و امثالها، متولّدةٌ من الاصول الفاسدة الّتی سبق ذکرها.

و منها قوله: هذه الحجّة، بعینها تقتضی، امّا کون النّفس عالمة بصفاتها و لوازمها ابداً، او غیر عالمة بشیءٍ منها فی وقت من الاوقات، ذلک لبیانکم الّذی ذکرتُمُوه بعینه، و الجواب: انّ الصّفات و اللوازم، منقسمةٌ الی ما یجبُ لها، ککونها مجرّدة عن المادّة و غیر موجودة فی الموضوع.

و النّفس مُدرکة للصّنف الاوّل دائماً[۱]، کما کانت مدرکةً لذاتها دائماً، و لیست

---

۱ – قوله: «و النّفس مدرکة للصّنف الاوّل دائماً الی آخره»، هیهُنا سؤالان: احدهما، انّه لو وجب العلم بصفات النّفس ما دامت حاصلة لها، لزم من العلم بالشّیء العلم بالعلم، لانّ العلم بالّشیء، صفةٌ حاصلةٌ له، و التّقدیرُ انّ انّ صفات النّفس معلومةٌ لها ما دامت حاصلةً لها، ثمّ انّ العلم بالعلم، صفةٌ حاصلةٌ للنّفس فهو معلومٌ ایضاً و هلمّ جراً حتّی یلزمُ من العلم بالشیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، و ذلک لانّه لو کان امراً زایداً، لکان مساویاً له فیلزم اجتماعُ مثلین فی محلٍّ واحدٍ و هو محال. و توضیحُهُ انّ العلم بالشّیء، صورته العقلیّة، فلو کان العلم بها، بحسب حصول صورةٍ اُخری لها و الصّورة العلمیّة، مساویةٌ للمعلوم فی الحقیقة، فیلزمُ اجتماع صورتین مُتماثلتین فی النّفس.

و بهذا البیان، تبیّن انّ العلم بالنّفس او بغیرها ممّا لا یُباینها، لیس امراً زایداً علیها، فلا یلزم من العلم بها، العلم بالعلم بها، فضلاً عن علوم غیرُ متناهیة.

ـ لا یقال: هب، انّه لا یلزمُ من العلم بالّشیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، الّا انّه یلزم علی ذلک التّقدیر من العلم بالشیء، العلم بالعلم به، و من المعلوم بالضّرورة، انّه رُبما علّمنا شیئاً و غفلنا عن العلم به.

بمدركة للصّنف الثّاني الّا حالة المُقايسة لفقدان الشّرط في غير تلك الحالة.

* تكملةٌ لهذه الاشارات *

«فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا، له ان يعقل بذاته.»

لمّا فرغ من اقامة الحجّة على كون النّفس عاقلةٍ بذاتها، عاد الى اكمال الكلام في بقائها، على كمالاتها الذّاتيّة بعد مُفارقة البدن. و لذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المُتقدّمة و جعل قوله: «فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا له ان يعقل بذاته»، نتيجة للحُجج المذكورة.

قوله : «و لانّه اصلٌ، فلن يكون مركّباً من قوّة قابلةٍ للفساد، مقارنة لقوّة الثّبات، فان اخذت لا على انّها اصلٌ، بل كالمركّب من شيءٍ كالهيولى، و شيءٌ كالصّورة، عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية.»

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النّفس[1] و يُريد بالاصل كلّ بسيط غير حالٍّ في شيءٍ من شأنه ان يوجد فيه اعراضٌ و صور، ان يزول عنه تلك الاعراض و الصّور و هو باقٍ في الحالتين، فهو اصلٌ بالقياس اليهما.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كُلّ موجودٍ يبقى زماناً و يكون من شأنه ان يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوّة، و فعل البقاء غير قوّة الفساد و الّا لكان كلّ باقٍ ممكنُ

ـ لانّا نقول: الذّهول عن التّصديق بالعلم، لا عن تصوّره و الكلام فيه.

الثّاني، انّ كثيراً من لوازم النّفس، لا يدومُ استحضاره، و اُجيب بانّ الدّايم، هو العلم بها لا ملاحظتها و العلمُ بالعلم بها. و فيه نظرٌ، لانّا نعلم بالضّرورة انّه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشّجاعة و السّخاوة الى غيرذلك من صفات النّفس،م.

١ – قوله: «هذا ابتداءُ احتجاجه على بقاء النّفس»، اقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النّفس بعد موت البدن و بقاء تعقّلها لمعقولاتها، عاد الى بيان المطلوب الاوّل، بحُجةٍ اُخرى و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه، كما صرّح به الامام و لهذا سُمّي الفصل بالتّكملة، م.

الفساد باقياً، فاذن هُما لامرين مُختلفين[١] و الاصل لا يُمكن ان يكون مشتملاً على شيئينِ مختلفين، اذ هو بسيط، فالنّفس ان كانت اصلاً[٢]، فلن تكون مركّبة من قوّة قابلة

---

١ - قوله: «فاذن، هما لامرين مُختلفين»، هيهُنا شيئان: الاوّل، انّ قوّة الفساد مُغايرةٌ للبقاء بالفعل، لانّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كُلّ باق فاسداً بالقوّة، و بالعكس، و ليس كذلک. الثّانی، انّ قوّة الفساد و فعليةُ البقاء، لامرين مُختلفين، اى موضوع قوّة الفساد، غير موضوع البقاء، حتّى لا يُمكن عروضها لشىءٍ واحد، و لم يذكر عليه دليلاً. و ربُما يستدلّ عليه بانّ محلّ قوة الفساد، هو بعينه موصوفٌ بالفساد، و لا شىء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفٌ بالفساد، لانّ الباقى، لو قبل الفساد و القابل، يجتمع مع المقبول، للزم اجتماع الباقى مع الفساد و هو محالٌ.

و الحاصلُ انّ الباقى، لا يبقى مع الفساد، و الموصوفُ بالفساد، يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقى موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد. و فيه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم ان الباقى لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فانّ معنى قبول الشّىء العدم او الفساد، ليس انّ ذلک الشىء، يتحقّقُ و يحلّ فيه الفساد، بل معناهُ انّه يتقدّمُ فى الخارج و اذا حصل فى العقل و تصوّر العقل العدم الخارجى، كان العدم الخارجى، قائماً به فى العقل، و امّا فى الخارج، فليس هُناک شىءٌ و قبول عدم، م.

٢ - قوله: «فالنّفسُ ان كانت اصلاً»، لا يخلو امّا ان يكون النّفس بسيطاً غير حال، فلا يُمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و امّا ان يكون حالّة و مركبة، لا سبيل الى الاوّل لما ثبت انّ النّفس ليست منطبعة فى شىء.

ـ لا يُقال: الثّابتُ بالدّلائل السّافقة، انّها ليست قوّة حالة فى الجسم، و هذا لا يستلزمُ انّها لا يكون حالة فى شىءٍ اصلاً، لم يجوز ان تكون حالة فى مفارق؟

ـ لانّا نقول: قيامُ النّفس بالذّات: من الضّروريات لا يُمكن منعه و لو كانت مركبة، فامّا ان يكون مركبة من بسايط كلّها غير حالّة، او يكون شيئاً منها حالّاً كالصّورة و الآخرُ محلّاً كالهيولى، و اياً ما كان، يوجد بسيطاً غير حال. و البسيطُ الغير الحال، ليس بقابل للفساد، فلا يكون النّفس قابلةً للفساد، و انّما تكون كذلک، لو كان البسيط الحال هو النفس، و ليس كذلک، بل المفروض انّه جزء النّفس.

و غاية ما فى الباب، انّ جُزء النّفس، لا يقبل الفساد، و لا يلزمُ منه ان لا يقبل النّفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

للفساد و مقارنة لقوّة الثّبات، و ان لم تكن اصلاً، ای لم تكن بسيطاً غير حالّ كان امّا مركّباً، و امّا حالّاً، و الثانی باطلٌ لما مرّ.

و المُركّبُ، يكون مركّباً من بسائط غير حالّة، امّابعضُها كالمادّة من الجسم، و امّا كلّها. و على التّقديرين، فالبسيطُ الغير الحالّ، اعنی الاصل موجودٌ فی المركّب و هو غير مركّب من قوّة الفساد و وجود الثّبات.

قوله : «و الاعراض وجودُها فی موضوعاتها، فقوّة فسادها و حدوثها هی فی موضوعاتها، فلم يجتمع تركيب.»

هذا جوابٌ عن سؤال و هو ان يُقال: كثيرٌ من الاعراض و الصّور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلّا كانت النّفس كذلک؟

فاجاب بانّ قوّة فساد امثالها، انّما تكونُ فی موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلک لا

ـ لا يقال: نحن نقول من الابتداء، النّفس لابُدّ ان يكون بسيطة غير حالّة و الّا كانت امّا حالّةً او مركّبة، و هما باطلان. امّا الاوّل، فظاهرٌ، و امّا الثّانی، فلانّهُ يلزم وجود بسيط غير حالّ من اجزائه، فيكون قائماً بذاته، مجرداً غير جسم و لا جسمانی، عاقلاً لذاته و لغيره، متعلّقاً بالبدن، فهو النّفس، و قد كان جزائاً للنّفس، هذا خلفٌ.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم انّه يلزمُ من كونه بسيطاً غير حالّة، ان يكون قائما بذاته، لم لا يجوزُ ان يكون كافّة الهيولی، لا تقوم الّا بما يحل فيه؟ و حينئذٍ لا يلزمُ ان يكون نفساً.

و امّا سؤال الاعتراض، فهو نقضٌ على الدّليل، و تقريره: انّ كثيراً من الاعرض و الصّور بسايطُ قابلةٌ للفساد، فلو اقتضى قبول الفساد التّركيب، لامتنع فسادها، اجاب بالفرق بانّ محل قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها، و ذلک لا يُنافی بساطتها فی نفسها، بخلاف النّفس، فانّ محلّ قوة فسادها، لا يجوزُ ان يكون خارجاً، لانّ الخارج امّا مُباينٌ او ملاق، و الاوّلُ باطل، و لا ملاقی لها، اذ لا محلّ للنفس، فلابُدّ ان يكون محلّ قوّة الفساد داخلاً فی النّفس، فيلزم التّركيب بالضّرورة.

ـ فان قُلت: لو كان الهيولی، محل قوّة الفساد، كانت موصوفة بالفساد، فيلزم فسادها.

ـ فنقول: ليس المُراد بالفساد، فساد نفسها، بل ان يفسد فيها شیءٌ، فانّ الهيولی من شأنها ان يفسدَ فيها الصّورة، كما انّ من شأنها ان يحدث فيها الصّورة و يبقى، م.

يُنافى بساطتها فى ذواتها، امّا ما لا يكون له حامل وجود، فاجتماع الامرين فيه يُنافى بساطته.

قوله : «و اذا كان كذلک، لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلةٌ للفساد بعد وجوبها لعللها و ثباتها بها.»

اى اذا ثُبت انّ النّفس امّا أصل و امّا ذات اصل[1]، لم تكن هى و ما يجرى مجراها،

---

١ - قوله: «اذا ثبت انّ النّفس، امّا اصلٌ او ذات اصل، لم يكن ممّا يقبل الفساد»، عدم قبول النّفس الفساد على تقدير انّها اصل ظاهر، و امّا على تقدير انّها ذات اصل او مركب من بسايطٍ لا يكون كلّها حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النّفس الفساد. و مدارُ اعتراض الامام على هذا الاحتمال، اعنى ان يكون مركبة، و احتمال تركبّها من حال و محلّ، فانّها على تقدير تركّبها من جواهر، غير حالّة، يكون كُلّ منهما قائمة بذاتها، عاقلاً لنفسه، فيكون كُلّ منها نفساً فيلزمُ ان يكون النّفس الواحدة نفوساً متعددة و انّه محال، فلهذا فرض الامام تركيبها من حالّ و محلّ، فانّها مُخالفان لهيولى الجسم و صورته، لانّهما جزئان للنّفس، مجرّدان و ان الباقى المحلّ لا الحال، فحينئذٍ لا يلزمُ من بقاء المحلّ، بقاء النّفس، كما لا يلزمُ من بقاء الهيولى، بقاءُ الجسم.
و امّا قوله: فحينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتية باقية، فقد تمّ الاعتراض دونه، و لا دخل له فى الاعتراض، الّا انّه زيادة زادها، لتأكيد بُطلان كلام القوم، فى هذا الباب، لانّهم لمّا اثبتوا بقاء النّفس، قالوا: انّها تبقى بعد موت البدن، عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق الّتى اكتسبها حال تعلّقها بالبدن، و مع قيام ذلک الاحتمال، لا يُمكن القطع بشىءٍ من هذه، لجواز ان يكون اتّصاف النّفس بهذه الكمالات، مشروطةٌ بوجود الجُزء الحال، فاذا انتفى، انتقت.
ثمّ انّ الشارح، راعى هيهُنا طريقة البحث و هى انّه اذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سندٌ لا يلتفت اليه و يستدلّ على المُقدّمة الممنوعة، و هى هيهُنا لو كانت النّفس مركّبة، لم تكن قابلاً للفساد، فكانّه قال: لو كانت النّفس مُركبة، فامّا من البسايط غير حالة و هو محال لما ذُكر، او من حال و محل، فالجُزءُ هو المحلّ امّا ان يكون ذا وضع و هو ايضاً محال او غير ذى وضع، فامّا ان يكون قائماً بالبدن، فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انّه اذا توقّف قيامها على البدن، يتوقّفُ فعلها عليه بطريق الاولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و امّا ان لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجُزء الآخر الحال و

ممّا لا تركيب فيه، و لا هو بحالٍّ فى غيره ممّا يقبل الفساد. فانّ البقاء و قوّة الفساد، لا يجتمعان فى البسيط، و الاوّلُ حاصلٌ و الثّانى، ليس بحاصل، فاذن النّفسُ لا يمكن ان تفسد.

و انّما قال: «بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها»، لانّ اصل الوجود و بقائه، يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

و أعترض الفاضل الشارح، فقال: لو كان للنّفس هيولى و صورة، مخالفتان لهيولى الاجسام و صورها، و كان الباقى منها هيولاها و حدّها لما كان الباقى من النّفس هو النّفس، بل جزئاً منها، و حينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتيّة باقيةً لانّها تابعةٌ لصورتها، و الجواب: انّ هيولى النّفس، امّا ذات وضع، او غير ذات وضع. و الاوّل محال، لانّ ذا الوضع، لا يكون جزئاً لما لا وضع له، و الثانى لا يخلو امّا ان تكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها، او لم تكن، فان كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ و كانت هى النّفس و قد فرضناها جزئاً منها، هذا خلفٌ، و ان لم تكن ذات قوامٍ بانفرادها، فامّا ان يكون للبدن تأثيرٌ فى اقامتها، او لم يكن، فان كان، كانت النّفس غيرُ مستغنية فى وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ.

و قد فرغنا من ابطال هذا القسم، و ان لم يكن للبدن تأثيرٌ فى اقامتها، كانت باقيةٌ بما

هو لا يجوزُ ان يفسد و يتغيّر، فيكون النّفسُ باقيةً لبقاء جزئيها جميعاً.

ثمّ انّه بيّن ذلک بقوله: لانّ المُتغيّر لا يوجد الّا مستنداً، الى جسمٍ متحرّک، و تقريره: انّ التّغيّر، هو زوال صفة و حدوث اُخرى، و قد مرّ انّ الحدوث او العدم الطّارى، يحتاجُ الى مادّة. و المادّةُ لابُدّ لها من صورة، فلابُدّ فى التّغيّر من جسم، و امّا انّه متحرّکٌ فلتحرّكها فى الكيف، فانّه كان متكيفاً بكيفية، ثمّ باُخرى، هذا ما سمعتهُ.

و لقائلٍ ان يقول: لم لا يجوزُ ان يقوم قوّة فساد الصّورة المُقيمة بمحلّها؟ و لا نُسلّم احتياج قوّة الفساد الى مادة جسمية، بل هو اوّل المسئلة، و ايضاً الحركة غير لازمة، فانّ حدوث صورة و زوال اُخرى، كون و فساد، لا حركة فى كيف. و يمكن ان يقال: المُراد بالحركة، مطلقُ التّغيّر، كما اشرنا اليه فى موضوع العلم الطّبيعى، الّا انّ السّؤال باق.

ـ لا يقال: المُفارق يمتنعُ ان يقارن المفارق.

ـ لانّا نقول: المُفارقُ اذا جاز ان يحدث فى المفارق، فلم لا يجوزُ ان يتقدّم عنه؟، م.

يُقيمها و ان لم يكن البدن موجوداً، و هو المطلوب. ثمّ انّ الصّور المُقيمة ايّاها و الكمالات التّابعة لتلك الصّور، لا يجوزُ ان تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لانّ التغيّر لا يوجد الّا مستنداً الى جسم متحرّک، كما تقرّر فی الاصول الحكمية.

ثمّ قال: و النّفسُ تحت مقولة الجوهر، فهی مركّبةٌ من جنس و فصل. و الجنسُ و الفصل، اذا اخذا بشرط التجرّد، كانا مادّة و صورة، فالنّفسُ عندهم مركّبةٌ من مادّة و صورة و ذلک يؤيّد ما ذكرناه.

و الجواب: انّ هذا مغالطةٌ باشتراک الاسم، فانّ المادّة و الصّورة، تقعان على ما ذكره، و على جُزئی الجسم، بالتّشابه و الّا فجميعُ انواع الاعراض ايضاً مركّبةٌ من مادّة و صورة.

ثمّ قال: الفسادُ و الحدوث[1]، مُتساويان فی احتياجهما الى امكانٍ يسبقهُما و الى

---

۱ - قوله: «ثمّ قال الفساد والحدوث»، ای كما احتاج امكان الفساد الى محلٍّ احتاج امكان الحدوث الى محلٍ آخر، لكن محلّ امكان حدوث النّفس البدن، فلم لا يجوزُ ان يكون محلّ فسادها البدن؟

و توجيهه: انّا لا نُسلّم انّ النّفس، لو قبلت الفساد، كانت مركبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثّبات، و انّما يلزمُ التّركيب، لو كان محل الفساد داخلاً فی النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون خارجاً من النّفس مُبايناً و هو البدن؟ كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن.

اجاب بانّ امكان حدوث النّفس او فسادها، لا يجوزُ ان يقوم بالبدن، لانّ البدن مُباينٌ له. و من المحال ان يكون مُباينُ الشّیء مستعدٌّ الحصول، مُباينٌ له او فساده عنه. و العلمُ به ضروریٌ، و لانّه لو جاز ذلک، لجاز ان يكون امكان وجود النّفس او عدمها قائماً بالحجر او غير ذلک، و جاز ان يكون امكان وجود من هو فی المشرق قائماً بمادة من هو فی المغرب، و الكُلّ محالٌ، لانّ المُركّبات، لمّا زادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية، فاستعداد المُركّب للصّورة النّوعية الانسانية، انّما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة، يحصل لذلک المركب، فذلک المركب، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث الصورة، يكون مستعداً لحدوث النّفس، لانّ النّفس من مبادی تلک الصّورة النّوعية، و الشّیءُ اذا كان مستعداً لحصول الصورة، كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضّرورة، فيستعدُّ البدن، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث النّفس، لا من حيث انّه موجودٌ مجردٌ، بل من حيث انّه علّة لتک الصّورة النّوعية و مرتبطة بالبدن، ارتباط تدبير و هذه هی جهةُ مقارنة البدن للنّفس، اذ ليس

معنى مقارنة النّفس الّا افاضتها على البدن الصّورة النّوعية و تدبيرها له، بواسطة تلك الصّورة. فامكانُ حدوث النّفس، قايمٌ بالبدن، لا من جهة انّه مباينٌ، بل من جهة انّه مقارن، ثمّ اذا حدث النّفس و حصل الصّورة النّوعية، زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النّفس، و تلك الصّورة النّوعية، يُمكن فسادها، لانّ قوّة فسادها قائمةٌ بالبدن، كما فى الاعراض، بخلاف النّفس لانّ امكان فسادها يمتنعُ ان يقوم بالبدن لانّهُ مباين، و لا بما كان امكان حدوث النّفس قائماً به لانتفائه، فلا يُمكن فساد النفس.

ـ فان قيل: اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصّورة موجباً لاستعداده حدوث النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون استعداد البدن لانعدام الصّورة النّوعية موجباً لاستعداد انعدام النّفس؟

ـ اجاب بانّ استعداد البدن لوجود الصّورة النّوعية، موجبٌ لاستعداد حصول جميع عللها، لانّ الشّيء لا يحصل الّا بساير علله، بخلاف عدم الصّورة، فانّه لا يستدعى انعدام النّفس، لجواز ان يكون لانتفاء شرطها.

ـ فان قلت: هب، انّ عدم الصّورة، لا يستلزمُ انعدام النّفس الّا انّه يجوزُ ان ينعدم النّفس، بحسب عدم الصّورة، فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية، لانتفاء الصّورة محلاً لامكان فساد النفس .

ـ فنقول: لا يجوزُ ايضاً، لانّ جهة انتفاء الصورة، ليس جهة مقارنة النّفس للبدن، من جهة زيادة المُبانية، فلا يجوزُ ان يكون البدن من هذه الجهة، موضوعاً لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصّورة فانّها جهة مقارنةٌ للنّفس، من حيث الارتباط و التّدبير، فجاز هذا دون ذاك، هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و اعلم، انّ افلاطون و اتباعه، انّما ذهبوا الى قدم النّفس، لاجل انّهم ما فرّقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم فى استدعاء المادّة، و علموا انّ النّفس غير مادیّة، و قطعوا بانّها قديمةٌ لانّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة، فامتنع حدوثها، كما لم يكن عدمها لذلک، و لانّ النّفس لمّا كانت عاقلة لذاتها، لا يجوزُ ان يكون امكان وجودها فى المادّة و الّا لتوقّف وجود النّفس على المادّة، فلا تعقّل بذاتها، و اذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادّة و الّا لكان وجودها يتوقّفُ على عدم الاستعدادات العدميّة.

ـ فان قلت: لو كانت النّفس قديمةً، فهى قبل حدوث البدن، ان كانت مُتعلّقة ببدن آخر، يلزمُ التّناسخ، و ان لم يكن متعلقة ببدن و هى مستعدةٌ للادراكات و الافعال، كانت معطّلة.

محلّ لذلک الامکان، او فی استغنائهما عن ذلک، فان استغنی امکان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن امکان الفساد عنه ايضاً مع وقوع الفساد، و ان افتقر الامکانُ الی محلٍّ هو البدن، فليکن البدن ايضاً محلّاً لامکان الفساد. و بالجملة، يجوزُ ان يکون البدن شرطاً لوجود النّفس و يلزمُ منه انعدام المشروط، عند فقدان الشّرط.

و الجوابُ انّ کون الشّیء محلّ امکان وجودٌ ما، هو مُباينُ القوم له، او لامکان فساده غير معقول، فانّ معنی کون الجسم محلّاً لامکان وجود السّواد، هو تهيّؤه لوجود السّواد فيه، حتّی يکون حال وجود السّواد مقترناً به، و کذلک فی امکان الفساد. و لذلک امتنع کون الشّیء محلّاً لامکان فساد ذاته، فالبدنُ ليس بمحلّ لامکانِ حدوث النّفس من حيث هو مُباينٌ لها، و لا لامکان فسادها اصلاً، بل انّما کان مع هيئةٍ مخصوصةٍ موجودةٍ قبل حدوث النّفس محلّاً لامکان و تهيّؤ لحدوث صورة انسانيّة، يقارنه و يقوّمه نوعاً محصّلاً و لم يکن وجود تلک الصّورة ممکناً الّا مع ما هو مبدئها القريب بالذّات، اعنی النّفس.

فحدث بحسب استعداده و تهيّؤ ذلک مبدأ الصّورة المُقارنة له المقوّمة ايّاه علی وجه کان ذلک المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، زوال بذلک الحدوث ذلک الامکان و التهيّؤ عن البدن، اذ زال عنه ما کان البدن معه محلّاً لامکان حدوث الفس اعنی الهيئة المخصوصة، فبقی البدن محلّاً لامکان فساد الصّورة المُقارنة به، و زوال ذلک الارتباط عنه فقط، و امتنع ان يکون محلّاً لفساد ذلک المبدأ من حيث هو ذات مباينٌ عنه، فاذن البدن مع هيئة مخصوصة، شرطٌ فی حدوث الّنفس من حيث هی صورة او مبدأ صورة لا من حيث هی موجودٌ مجرّد، و ليس بشرط فی وجودها، اذا حدث فلا يُفسد بفسادٍ ما، هو شرطٌ فی حدوثه، کالبيت، فانّه يبقی بعد موت البنّاء الّذی کان شرطاً فی حدوثه.

ـ قلنا: هؤلاء يتحاشون عن اثبات التّناسخ، علی انّ من الجايز ان يکون النّفس قديمةً من آثار العقول، الّا انّ ادراکها و تصرّفها يتوقّفُ علی حدوث الالآت، و امتناع التّعطيل ممنوعٌ. و الجواب عن الدليل الاوّل، الفرقُ بين امکان الحدوث و امکان العدم بما مرّ، و عن الثّانی، انّ ذلک التّوقف فی الحدوث، لا فی البقاء. و النّفسُ فی الحدوث تحتاجُ الی البدن و هو لا يستلزمُ احتياج تعقّلها فی زمان البقاء، الی البدن، و مثل ذلک بانّ اخذ الطّاير، يتوقّفُ علی الشّبکة و لا يتوقّف بقاء الاخذ علی الشّبکة، م.

ـ فان قيل: لم اوجب استيجاب البدن، لحدوث صورةٍ ما، حدوث مبدأ لتلك الصّورة، و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصّورة فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الامرين؟
ـ قلنا: لانّ ما يقتضى حدوث معلولٍ ما، فانّما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، و ما يقتضى فساد معلول، لا يقتضى فساد العلل، بل يكفيه فساد شرط ما و لو كان عدميّاً.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّ قوماً من المُتصدّرين، يقع عندهم انّ الجواهر العاقل، اذا عقل صورة عقليّة صارَ هو هى، فلنفرض الجوهر العاقل[1] عقل «ا» و كان هو على قولهم و بعينه المعقول من «ا» فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «ا»؟ او بطل منه ذلك، فان كان كما كان فسواء عقل «ا» او لم يعقلها، و ان كان بطل منه ذلك، ابطل على انّه حال له او على انّه ذاته؟ فان كان على انّه حال له و الذّات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس هو على ما يقولون، و ان كان على انّه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شيءٌ آخر، ليس انّه صار هو شيئاً آخر، على انّك اذا تأمّلت هذا ايضاً علمت انّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدّد مركّب لا بسيط.»

لمّا فرغ من اثبات وجوب بقاء النّفس النّاطقة مع معقولاتها المُكتسبة بذاتها الّتى هى كمالاتها الذاتيّة، اراد ان يبيّن كيفيّة اتّصافها بتلك الكمالات، فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلك، كان مشهوراً بعد المعلّم الاوّل، عند المشّائين من اصحابه، و هو القول باتّحاد

---

١ ـ قوله: «فلنفرض الجوهر العاقل»، الجوهرُ العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول، امّا ان يكون هو الّذى كان قبل الاتّحاد، او لم يكن الّذى كان، فان كان هو الّذى كان قبله فلا فرق بين تعقّله و لا تعقّله، و ان لم يكن هو الّذى كان، بل زال شيءٌ فالزّائلُ امّا ذات الجوهر العاقل، او حال له، فان كان ذات العاقل، فهو انعدام له لا اتّحاد، و ان كان حالاً من احواله، فهو استحالة لا اتّحاد.
و مع ذلك، فلابُدّ ان يكون هُناك هيولى مشتركة، بين الاتحاد و عدمه، لانّ النّفس اذا بطلت او تغيّرت، تحتاج الى المادّة، و امّا قول الشارح: و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره فى كتابه، الى آخره، فهى نفىٌ لما ذكره الامام، انّ الشيخ اختار فى كتاب «المبدأ و المعاد»: انّ النّفس اذا عقلت شيئاً، اتّحدت بالمعقول، فانّه صنّف ذلك الكتاب، تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] بالنص [illegible]

[illegible] النص [illegible] النص [illegible] النص [illegible]

العاقل بالصّورة الموجودة فیه عند تعقّله ایّاها، فحکی اولّاً مذهبهم ذلک، و ایّاهم عنی بقوله: «انّ قوماً من المُتصدّرین، یقع عندهم انّ الجوهر العاقل اذا عقل عقلیّة صار هـو هی»، و احتجاجهم علی ذلک هو ما قرّره فی کتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد» فی فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقولُ الذّات و عقل الذّات، فانّه صنّف ذلک الکتاب تقریراً لمذهبهم فی المبدأ و المعاد، حسبما اشترطه فی صدر تصنیفه، ثمّ انّه نبّه علی فساد هذا المذهب، بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل»، الی آخره و هو ظاهرٌ.

* زیادةُ تنبیه؛ *

«ایضاً اذا عقل «ا» ثمّ عقل «ب» ایکون کما کان عند ما عقل «ا»؟ حتّی یکون سواء عقل «ب» او لم یعقلها، او یصیرُ شیئاً آخر و یلزم منه ما تقدّم ذکره.»

معناه ظاهرٌ، و زیادةُ التّنبیه فیه هو انّهُ یلزم انّه اذا عقل «ا» صار «أ»، فاذا عقل «ب» فان بطل کونه «ا» فهو متجدّد الذات، عند کلّ تعقّل، و ان لم یبطل عنه ذلک بل بقی «ا» و لم یصر «ب» ناقضوا مذهبهم، و ان بقی «ا» و صار مع ذلک «ب»، کان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول، قولاً باتّحاد جمیع المعقولات علی اختلافها فی الماهیّات و تکـثّرها. وهذا ابین حالة و اشدّ شناعة ممّا ذکروه اوّلاً.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و هؤلاء ایضاً قد یقولون: انّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً، فانّما یعقل ذلک الشّیء، باتّصالها بالعقل الفعّال، و هذا حقّ، قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعّال[1]، لانّها تصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعّال، هو نفسه یتّصل بالنّفس فتکون

---

۱ – قوله: «و قالوا و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعال»، لانّ النّـفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً یصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعال، یتّصلُ بالنّفس فتصیرُ ایضاً العقل المُستفاد، فالنّفسُ تتّحدُ بالعقل المستفاد، و العقلُ الفعّال یتّحدُ بالعقل المستفاد، فیکون النّفسُ تتّحدُ بالعقل الفعّال و هو ملزومٌ لاحد المحالین، لانّ اتّحاد النّفس، امّا بجزء من العقل الفعّال، او به من حیث هو، فالاوّلُ یستلزمُ تجزئة العقل الفعّال، و الثّانی علم النّفس بجمیع المـعلومات،

العقل المستفاد، و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصلُ منه شيء دون شيء، او يجعلوا اتّصالاً واحداً به، يجعل النّفس كاملة واصلة الى كلّ معقول، على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المُستفاد، حين ما يتصّور به قائمة بحالها.»

هذا الوهم قولهم: النّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً، ما تتّحد بالعقل الفعّال لاتّحادها بالعقل المُستفاد الّذى اتّحد العقل الفعّال به.

و نبّه على فسادهِ، بلزوم احد محالين، امّا تجزئة العقل الفعّال الّذى فرض غير قابل للتّجزئة، و امّا وجوب حصول جميع المعقولات الّتى عقلها العقل الفعّال للنّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً واحداً، ایّ معقولٍ كان.

ثمّ ذكر انّ هذا محالٌ، لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل انمّا لزمهم مُضافاً الى المحال الاوّل المذكور و هو معنى قوله: «على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصوّر به، قائمة بحالها».

و اعلم انّه كما لزمهم فى الفصل المُتقدّم، القول باتّحاد جميع الصّور المعقولة، فقد لزمهم هى هذا الفصل القول باتّحاد جميع الذّوات العاقلة، و لهذا اورد هذه الفصول الثّلاثة فى هذا المعنى.

* حكايةٌ *

«و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يثنّى عليه المشّائون، و هو حشفٌ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل.»

على انّ المحال المذكور فى اتّحاد النّفس بالمعقول، قائمٌ فى اتّحاد النّفس بالعقل المُستفاد، لانّه هو اتّحاد النّفس بالمعقول.

ثم هيهُنا، يلزم محالٌ آخر و هو اتّحاد الذّوات العاقلة، لاتّحاد کُل منها بالعقل الفعّال، كما لزم ثمة اتّحاد النّفس بالمعقولات المُختلفة. قال الامام: و امّا الحكاية الّتى ذكرها فالمقصودُ منها انّ القائل بهذا الاتّحاد، هو فرفوريوس، و له كتاب فى تقرير هذا المذهب، و لا شک انّ الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب، لا يكون الّا فاسداً، م.

الحشف: اردء التّمر، و یُقال للضّرع البالی ایضاً: حشف. فهذا الفصل، دالٌّ علی انّ هذا المذهب، کان مذهباً لجماعة من المشّائین، و فرفوریوس، هذا هو صاحب «ایساغوجی».

* اشارةٌ *

«اعلم انّ قول القائل: انّ شیئاً یصیرُ شیئاً آخر، لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال، و لا علی سبیل التّرکیب مع شیءٍ آخر لیحدث منهما ثالث، بل علی انّه کان شیئاً واحداً فصار واحداً آخر، قولٌ شعریٌّ غیرُ معقول.»

لمّا فرغ من ابطال المذهب المذکور، اشار الی وجه الابطال بقولٍ کلّی، و هو امتناع اتّحاد الشّیء بغیره، ففسّر الاتّحاد اوّلاً و ذکر انّ معناهُ هو المفهوم الحقیقی[1] من قولهم: صار شیءٌ شیئاً آخر، و بیّن انّ هذا القول ایضاً قد یُطلق بالمجاز علی صیرورة شیءٍ شیئاً آخر، بطریق الاستحالة و هی ان یزول عن ذلک الشّیء الصّائر شیءٌ ما و ینضافُ الیه شیءٌ آخر، یکون معه مصیراً ایّاه کما یقال: صار الماء هواء و الاسود ابیض، او ما بالقوّة ما بالفعل، او بطریق التّرکیب و هو ان یُضاف شیء آخر الشّیء الصّائر فیترکّب المصیر ایّاه عنهما، کما یُقال: صار التّراب طیناً و الخشب سریراً و هیهُنا لیس المُراد هو هذین

---

۱ - قوله: «ذکر انّ معناهُ هو المفهوم الحقیقی»، اعلم انّ صیرورة الشّیء شیئاً آخر، تُطلق علی ثلاثة معان: انتقال الشّیء من صفةٍ الی صفة، کما یُقال: صار الما هوائاً و الاسوده ابیض، و انتقال الشّیء الی ما یترکّبُ منه و من غیره، کما یُقال: صار الخشب سریراً، و هذان معنیان معقولان، و کون الشّیء عین شیءٍ آخر، و هو غیر معقول.

هذا محصّل کلامه، لکن فی عبارته خطاءٌ فاحش، و هو انّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصیر» و نصب به. و الفعلُ النّاقص، لیس بمتعد و لا واقع علی شیء و خبره لیس بمفعول، بل انّما هو لتقریر الفاعل علی صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فلیس المصیر اسمُ مفعولٍ، بل هو مصدر، یقال: صرتُ الی فلان مصیراً. قال اللّه تعالی: و الی اللّه المصیر. و لو فرضنا انّه اسمُ مفعول، فکیف یکون له مفعول؟ فلا یُقال: زیدٌ ضارب« عمراً و عمر، مضروبُ زیداً، بل مضروب زید، او مضروبٌ لزید. و هذا تری خطاً فی خطاء، و کانّه انّما وقع فیه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانیاً و مصیراً، و اظّنُ انّ الشیخ قال: و صائراً ایّاه، لانّ الکلام فی صیرورة الاوّل ثانیاً فهو صایره ایّاه، فطغی فیه قلم النّاسخ، م.

المعنيين، بل المُراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو انّه كان شيئاً واحداً، فصار هو وحده واحداً آخر، و ذكر: انّ ذلك قولٌ شعريٌ غير معقول، و انمّا نسبه الى الشّعر، لانّه مخيّلٌ و بسبب تخييله يظنّه عوام المتألّهة و المتصوّفةِ حقّاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة على فساده.

قوله : «فانّه ان كان كلّ واحدمن الامرين موجوداً فهُما اثنان متميّزان و ان كان احدهما غير موجود، فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شيءٌ آخر، او لم يحدث ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه، و ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر، بل انّما يجوزُ ان يُقال: انّ الماء صار هواء، على انّ الموضوع للمائيّة، خلع المائيّة و ليس الهوائية، او ما يجرى هذا المجرى.»

تقريره: انّ هيهُنا امرين[1]، امر كان قبل الاتّحاد، أمرٌ حصل بعده. و الاوّلُ هو الصّائر هذا الثانی، و الثّانی هو المصیر ايّاه لذلک الأوّل، فالحال بعد الاتّحاد، لا يخلو امّا ان يكون الامران موجودين معاً، و امّا ان يكون احدهما موجوداً و الآخرُ معدوماً، و امّا ان لا يكون واحدٌ منهما موجوداً، و جميع الاقسام محال:

امّا الاوّل، فلقوله: «ان كان كلّ واحدٍ من الامرين موجوداً، فهما اثنان متميّزان»، و

---

١ - قوله: «و تقريره انّ هيهُنا امرين»، لابُدّ لفهم هذا الكلام، ان يفرض «المصير»، اسم المفعول ناصباً، فنقول على هذا الفرض:اذا اتّحد شيئان، فصارا شيئاً واحداً، فهيهُنا امران: ما قبل الاتّحاد ـ و هو شيئان ـ و ما بعده، و هو شيءٌ واحد، فالامران ان كانا موجودين او معدومين، فلا اتّحاد قطعاً، و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً، فان كان المعدوم هو الثّانی، فلم يحصل من الاتّحاد شیء و هو ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد و ان كان المعدومُ الاوّل، امتنع ان يكون ثانياً، لانّه موجودٌ و من المُمتنع ان يكون لمعدوم عين الموجود و هذا معنى قوله: فقد بطل كون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه.

ـ فان قلت: المفروضُ انّ الاوّل صايرٌ ثانياً لا مصير ايّاه، فكيف يبطل كونه مصيراً ايّاه؟

ـ امكنه ان يقول: لمّا صار هذا ذاک، فقد صار ذاک هذا، فکُلٌ صاير و مصير، و من قال: معنی الاتّحاد، هو كون الصاير بعينه ثانياً لمصير ايّاه.

و يرد على هذا التّوجيه بعد ما مرّ ان قوله: سواءٌ حدث بعد عدمه شيءٌ آخر، او لم يحدث، حشوٌ فی الكلام، لا طائل تحته، فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال، كما ذكره الامام، م.

ذلک يُنافى الاتّحاد. و امّا القسم الثانى، فيحتملُ تقديرين: احدهما ان يکون المعدوم بعد الاتّحاد، هو الامرالاوّل و الموجودُ هو الامر الثّانى، و الآخر ان يکون بالعکس.

و الشيخُ ابطل هذا القسم، بابطال التّقدير الاوّل فقط، لانّ التّقدير الثّانى ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد، فقال: «و ان کان احدهما غير موجود»، يعنى: القسمُ الثّانى من الثّلاثة: «فقد بطل ان کان المعدوم قبل و حدث شىءٌ آخر او لم يحدث»، اى فقد بطل على تقدير کون المعدوم هو الامر المُتقدّم سواءٌ حدث بعد عدمه شىء آخر، او لم يحدث: «ان کان بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه» ـ بفتح الهمزة ـ فى ان، و هى انّ المصدّرية الکائنة مع لفظة «کان» فاعلاً لکلمة بطل، اى فقد بطل کون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه، و ذلک لانّ معنى الاتّحاد، هو کون الاوّل الصّائر بعينِهِ ثانياً مصيراً ايّاه، فعلى تقدير عدمِهِ، لا يکون هو هذا.

و الفاضل الشارح، لمّا تحيّر فى تطبيق هذه العبارة على المعنى، نسبَها الى الاختلال.

و امّا القسم الثالث، فقد ابطله بقوله: «و ان کانا معدومين، فلم يصر احدهما الآخر»، ثمّ ذکر مثال احد ضربى مفهوم الاتّحاد بالمجاز و هو الاستحالة، و اشار الى الضّرب الآخر، اعنى التّرکيب بقوله: «و ما يجرى هذا المجرى».

* تذهيبٌ *

«فيظهرُ لک من هذا، انّ کلّ ما يعقل، فانّه ذات موجودة يتقرّرُ فيها الجلايا العقليّة تقرّر شىءٌ فى شىءٍ آخر.»

لمّا ابطل المذهب المذکور، صرّح بکيفيّة اتّصاف الجوهر العاقل بکمالاته، فانّ ذلک، هو الغرض من هذه الفصول، على ما ذکرنا. فذکر انّه يکون على سبيل تقرّر شىء فى شىءٍ آخر، و «الجليّة» فى اللغة، هو الخبر اليقين. و انّما عبّر عن المعقولات بـ«الجلايا»، لانّها الصّور المُطابقة لذوات تلک الصّور باليقين.

* تنبيهٌ *

«الصور العقليّة قد يجوزُ بوجهٍ ما، ان تُستفاد[1] من الصّور الخارجة ـ مثلاً ـ كما تستفيدُ صورةُ السّماء من السماء، و قد يجوزُ ان يسبق الصورة اوّلاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصيرُ لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثمّ تجعله موجوداً. و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ، على الوجه الثانی.»

لمّا فرغ بيان كيفيّة ارتسام المعقولات فی الجواهر العاقلة، اراد ان يبيّن انّ الاوّل الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادی العالية على ایّ نحوٍ من انحاء التّعقّل، يعقل المعقولات، فقسّم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجود الاعيان الخارجيّة الّتی هی صورها كتعقّل الانسان عملاً غريباً، يسبقه احدٌ الى ذلک و ايجاد ما يعقله بعد ذلک و يسمّى علماً فعليّاً، و الى ما يكون معلولات للاعيان الخارجيّة، كتعقّل الانسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً. و نفى الّصنف الثانی عن الاوّل ـ تعالى ـ لامتناع انفعاله عن غيره.

* تنبيهٌ *

«كلّ واحدٌ من الوجهين، قد يجوز ان يحصل من سببٍ عقلیّ مصوّر لموجود الصّورة فی الاعيان او غير موجودها بعد فی جوهرٍ قابل للصّورة المعقولة، و يجوزُ ان يكون للجوهر العقلیّ من ذاته، لا من غيره. و لو لا ذلک، لذهب العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و واجبُ الوجود، يجبُ ان يكون له ذلک عن ذاته.»

هذه قسمةٌ اُخرى لكلّ واحدٍ من القسمين المذكورين. و تقريره ان يقال: كلّ صورة معقولة، شیءٌ موجودٌ فی الاعيان، اعنی كلّ تعقّل انفعالیّ، او شیء لم يوجد بعد فی

---

۱ - قوله: «الصّور العقلية، قد يجوزُ بوجه ما، ان تستفاد»، العلمُ امّا ان يكون مستفاداً من الامر الخارجی و هو الانفعالی، او الامر الخارجی مستفادٌ منه و هو الفعلی، او لا هذا و لا ذاک، كالعلم بالمُمتنعات. فقوله: و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكُلّ على الوجه الثّانی، منظورٌ فيه، لانّ انتفاء الوجه الاوّل، لا يدُلّ على تحقّق الثّانی. و الجواب: انّ المُراد، علم اللّه تعالى بالموجودات الخارجية، و لمّا استحال كونه على الوجه الاوّل، وجب ان يكون على الوجه الثّانی و حاصلاً له من ذاته، لا من غيره، لما مرّ من امتناع احتياجه الى الغير، فی الصفات الحقيقة، م.

الاعيان، اعنى كلّ تعقّل فعلى، فامّا ان يحصل من سببٍ عقلى، كالعقل الفعّال يصوّرها فى جوهرٍ ما، عاقلٌ بالقوّة قابلٌ لتلك الصّور، و امّا ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيءٍ خارج عنه، و الحاصلُ من الغير، ينتهى الى الحاصل من الذّات و الّا لتسلسلت الاسباب، اعنى العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و قد بانت استحالة ذلك، فاذن الجوهر الّذى يحصل تعقّلاته من ذاته موجود، و الاوّل الواجب تعالى يجبُ ان يكون علمه فعليّاً كما مرّ و حاصلاً له من ذاته، لا من غيره لما مرّ ايضاً.

و اعلم انّ فى وجود الصّور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً، لانّ الفاعل لا يكون قابلاً، و فى وجود الانفعالات منها ايضاً نظراً آخر، لانّ العقل بالقوّة، لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجىّ كما مرّ فى النّمط الثّالث.

* اشارةٌ *

«واجبُ الوجود يجبُ ان يعقل ذاته بذاته، على ما تحقّق، و تعقّل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها، فى سلسلة التّرتيب، لنازل من عنده طولاً و عرضاً.»

لمّا تقرّر انّ علم الاوّل تعالى، فعلىٌّ ذاتىٌّ، اشار الى احاطته بجميع الموجودات[1]،

---

۱ - قوله: «اشار الى احاطته بجميع الموجودات»، المطلوبُ انّ اللّه تعالى، عالمٌ بجميع الموجودات و ذلک لانّه عالمٌ بذاته و ذاته علةٌ لجميع الموجودات و العلمُ بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة، هو العلم بها من جميع الوجوه. و من تلک الوجوه، كونها مستلزمة للوازم، و ذلک يتضمّنُ العلم باللوازم. فيكون اللّه تعالى، عالماً بجميع الاشياء، لانّها معلولة، لازمة له امّا طولاً، كالمعلولات المُترتّبة المُنتهية اليها، و امّا عرضاً كسلسلة الحوادث، فانّها لا ينتهى اليه فى الطّول، اذ قبل كل حادثٍ حادث، لا الى اوّل، بل فى العرض، فانّ كُلّ واحدٍ من الحوادث، لامكانه مستندٌ اليه بالوسايط.

و اعلم انّ استدلال القوم على هذا المطلوب، هو انّ اللّه تعالى عالمٌ بذاته، و ذاته علة لجميع الاشياء و العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون اللّه تعالى عالماً بجميع الاشياء.

فورد عليه انّه ان أُريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة، يوجبُ العلم بالمعلول، فهو ممنوع و لا دلالة عليه، و ان اريدَ العلم بالعلة، من حيث انّه علة للمعلول، موجبٌ للعلم به، فهو

فذكر انّه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته، معقولاً لذاته، على ما تحقّق فى النّمط الرابع.

و يعقل ما بعده، يعنى المعلول الاوّل من حيث هو علّة لما بعده، و العلمُ التامّ بالعلّة التّامّة، يقتضى العلم بالمعلول، فانّ العلم بالعلّة التّامّة، لا يتمُّ عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. و هذا العلم، يتضمّنُ العلم بلوازمها الّتى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها، و يعقل سائر الاشياء الّتى بعد المعلول الاوّل من حيث وقوعها فى سلسلة المعلوليّة النّازلة من عنده، امّا طولاً، كسلسلة المعلولات المُترتّبة المُنتهية اليه فى ذلک التّرتيب، او عرضاً كسلسلة الحوادث الّتى لا تنتهى فى ذلک التّرتيب اليه، لكنّها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و هو احتياجٌ عرضىّ، يتساوى جميع آحاد السّلسلة فيه بالنّسبة اليه تعالى.

* اشارةٌ *

«ادراک الاوّل للاشياء من ذاته فى ذاته، هو افضل انحاء كون الشّىء مُدرِكاً و مُدرَكاً، و يتلوهُ ادراک الجواهر العقليّة اللازمة للاوّل، باشراق الاوّل و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الادراكات النّفسانيّة الّتى هى نقش و رشم، عن طبائع عقلىّ متبدّدُ المبادى و المناسب.»

باطلٌ، لانّ العلم بكونه علّة للمعلول، موقوفٌ على العلم بالمعلول، فامتنع ان يكون موجباً له و علّة.

ففسّر الشّارحُ العلم بالعلّة بالعلم التّام، و غير عبارة الايجاب الى الاقتضاء، تعادياً من ورود الاشكال، لكن لو لم يمنع كون اللّه تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه: فلا مانع من ايراد المنع من غيره، مع انّ تلک القاعدة، مُستعلمةٌ عند القوم فى ساير الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها اصلاً.

فالصّواب: انّ كلامهم، هو انّ العلم بالعلّة التّامة، يوجبُ العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة موجب، و العلم بهذه المقدمة، ضرورىٌ و لا يشک عاقل، فى انّ من علم جميع علل وجود شىء علم وجوده، و من علم جميع علل، عدم شىء علم عدمه. و لمّا كان ذاته ـ تعالى ـ علة تامة للمعلول الاوّل، لزم من العلم بها، العلم به، ثمّ انّه لوقع اللّه ـ تعالى ـ علة تامة لغيرِهِ، فليزمُ علمه تعالى به ايضاً، و هكذا، لمّا كان اللّه تعالى عالماً بالعلل التّامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً، و سيجىءُ لهذا زيادة تقرير و توضيح، م.

اقول: للادراک اعتبارٌ من حیث هو ادراک، و اعتبارٌ من حیث هو حالٌ ما للمدرک، و یختلفُ مراتبه بکلّ واحدٍ من الاعتبارات، امّا اختلافه بحسب ماهیّته، فلکونه تارةً احساساً، و تارةً تخیّلاً، و تارةً توهّماً، و تارةً تعقّلاً.

و امّا اختلافه بحسب القیاس المدرک[1]، فلکون الادراک العقلیّ المُقتضی لکون المُدرک فاعلاً، اتّم وجوداً من الادراک الانفعالیّ المُقتضی لکونه منفعلاً، و ایضاً لانّ هذا مفیدُ وجود، و ذاک مستفاد من وجود.

و امّا اختلافه بحسب القیاس الی المدرک، فلکون المدرک، المجرّد من المادّة اتمّ فی کونه مدرکاً من المغموس فیها، و المُدرک بعلّته اتمّ من المدرک بمعلوله، و لمّا کان هذا هکذا و کان العلم التامّ بالعلّة التامّة مقتضیاً للعلم التامّ بمعلولها، و لم یکن العلم التامّ بالمعلول علماً تامّاً بعلّته، فانّ العلّةمن حیث هی تامّة، توجبُ معلولها المعیّن من حیث هو هو و المعلول من حیث هو معلول، لا یقتضی علّته المعینة، انّما یقتضی علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة، یقتضی العلم بماهیّة المعلول و انیّته، و العلم بالمعلول، یقتضی العلم بانّه العلّة، دون ماهیّتها کان اکمل الادراکات فی ذواتها ادراک الاوّل، لذاته بذاته کما هی، و لجمیع ما سواء ایضاً بذاته، من حیث هو علّة تامّة لها.

و هو ایضاً افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه فعلیٌّ ذاتیٌّ، و افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه تامٌّ حاصلٌ من الوجه الّذی یجب ان یحصل. و یتلوهُ ادراک الجواهر العقلیّة، و امّا ادراکها للاوّل، فغیرُ ممکنٍ من ذواتها المعلولة الّا انّ الاوّل لمّا کان معقولاً لذاته و هی عاقلةٌ لذواتها عقلیّته باشراق الاوّل علیها، ثمّ عقلت ما دون الاوّل من الاوّل، تعقلاً دون تعقل الاوّل[2] ایّاها.

---

۱ - قوله: «اما اختلاف بحسب القیاس الی المدرک»، اذ کان المدرک مادیاً، یتوقّفُ العلم به علی الاحساس و انتزاع صورته، فیکون المجرّد عن المادة، اتمّ فی المدرکیة، م.

۲ - قوله: «عقلت مادون الاوّل من الاول، تعقلاً دون التّعقل الاول»، امّا اوّلاً، فلانّ تعقلها من الاوّل انفعالیٌ و علم الاوّل فعلیٌ، و امّا ثانیاً، فلانّ الاوّل، لمّا کان منقطعُ العلایق عن المادّة، لا یشوبه شاغل و لا یحجبه عن غیره صاحب، کان ادراکه اتمّ، اذا قوّة الادراک و ضعفه، بحسب التّجرّد عن المادّة و عدمه. فما کان اقوی تجرداً، کان اقوی ادراکاً. و امّا العقول، فلمّا کان

و يتلوهُ ادراک النّفوس المُستفادة من طرق الحواسّ و التخيّلات و غيرها و هي كلّها نقش و رشم عن طبائع عقليّ، لانّ مخرجها من القوّة الى الفعل، عقل متصوّر بصور المعقولات، فينطبعُ منه فيها بعض تلک الصّور، بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلک العقل و هي ادراكات متبدّدةُ المبادى، لانّ بعضها، يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول، و بعضها بالعكس و بعضها من طرقٍ غيرها، و متبدّدة المُناسبات لانّها تارةً تنتقل من العلم

وجوداتها مقترنةً بالماهيّات و الماهية، كالمادة، ففيها شائبةٌ من المادة، فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراک الاول.

و اعلم انّ كلام الشارح، انّ ادراک العقول باشراق الاول، لانّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلةٌ لذاتها، فهي تعلّقه باشراق الاوّل، و امّا ادراک دون الاول، فمن الاوّل ايضاً، لكنّه دون ادراک الاوّل ايّاه و هذا لانّه يوهمُ انّ الضّماير في قوله: و لما بعده منه من ذاته، يعود الى الاوّل، حتّى يكون معنى الكلام، انّ ادراک العقول، لما بعد الاوّل من ذاته.

فقوله من ذاته، بدلٌ من قوله: منه، و الفهم السّليم، يقتضى بانّها راجعة الى العقل، اى ادراک العقل و هو معلولاته من ذاته، بخلاف ادراكه الاوّل، لانّه من ذاته، بل باشراق الاول و هو عنه. قال الامام فى شرح هذا الفصل: مراتبُ العلوم ثلاثة: اولها، علم الاول، فانّ علمه بذاته و بغيره من ذاته، لما مرّ من ان علمه بذاته، علّة لعلمه بغيره، ثمّ علم المعقول لعللها و معلولاتها، لكن علمها لعللها، ليس لها من ذواتها، لانّهم زعموا انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول و العلمُ بالمعلول، لا يوجبُ العلم بالعلة، و الفرقُ انّ العلة المعيّنة لذاتها و المخصوصة موجبة للمعلول، المخصوص فمتى علمت العلة بذاتهاالمخصوصة، علم ذلک المعلول، و امّا المعلول، فاحتياجه الى العلّة، ليس لذاتها المخصوصة، بل لامكانه و الامكانُ لا يحوج الى علة مخصوصة، بل الى علةٍ ما، و الّا افتقر كُلّ معلول الى تلک العلة، فما لم يكن، تعيّن المعلول من لوازمٍ من ذاته، لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلّته المعيّنة. فالعقول عالمٌ بذواتها من ذواتها، لانّها مجردة. و لمّا لم يوجب العلم بالمعلول، العلم بالعلة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لانّ العلم بذواتها، موجبٌ للعلم بها، ثمّ علم النّفوس، فانّه حادثٌ بحدث من فيض العقول، بحسب استعدادات مختلقة، هذا كلام الامام، و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

و ليت شعرى، اذا قيّد العلم بالتّام، كيف يفرق بين القضيتين، فانّ العلم بالمعلول، من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالعلة، كما انّ العلم بالعلة من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالمعلول، م.

بالشّیء الی العلم بما یشابهه، و تارةً الی العلم بما یقابله، و تارةً علی وجوه غیرها، فهی انقص مراتب الادراکات، و قد حصل ایضاً من جمیع ذلک انّ الادراک، یقعُ علی اصناف الادراکات بالتّشکیک.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: ان کانت المعقولات، لا تتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذکرت، ثمّ قد سلّمت انّ واجب الوجوب، یعقل کلّ شیّ، فلیس واحداً حقاً، بل هناک کثرة، فنقول: انّه لمّا کان تعقل ذاته بذاته، ثمّ یلزم قیومیّته عقلاً بذاته لذاته، ان یعقل الکثرة، جائت الکثرة لازمة متأخّرة، لا داخلة فی الذّات مقوّمةً لها، و جائت أیضاً علی ترتیب، و کثرة اللوازم من الذّات، مباینةً او غیر مباینةٍ، لا یثلم الوحدة و الاوّلُ یعرض له کثرة لوازم اضافیّة و غیر اضافیّة و کثرة سلوب، و بسبب ذلک کثرة الاسماء، لکن لا تأثیر لذلک فی وحدانیّة ذاتِهِ.»

تقریرُ الوهم ان یُقال: انّک ذکرت انّ المعقولات، لا تتّحدُ بالعاقل و لا بعضها ببعض، بل هی صور متباینة متقرّرة فی جوهرالعاقل، و ذکرت انّ الاوّل الواجب، یعقل کُلّ شیء، فاذن معقولاته صورٌ متباینةٌ متقرّرةٌ فی ذاته، و یلزمک علی ذلک ان لا یکون ذات الاوّل الواجب، واحداً حقّاً بل تکون مشتملةً علی کثرة.

و تقریر التّنبیه، ان یُقال: انّ الاوّل، لمّا عقل ذاته بذاته و کان ذاته علّةً للکثرة، لزمه تعقّل الکثرة، بسبب تعقّله لذاته بذاته، فتعقّله للکثرة، لازمٌ معلولٌ له، فصور الکثرة الّتی هی معقولاته، هی معلولاته و لوازمه مترتّبة ترتّب المعلولات.

فهی متأخرةٌ عن حقیقة ذاته، تأخّر المعلول عن العلّة، و ذاته لیست بمتقوّمة بها و لا بغیرها، بل هی واحدة و تکثّر اللوازم و المعلولات، لا یُنافی وحدة علّتها الملزومة ایّاها، سواء کانت تلک اللوازم متقرّرةً فی ذات العلّة، او مباینة لها، فاذن تقرّر الکثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم علیها بالعلّیّة و الوجودُ لا یقتضی تکثّره. و الحاصل: انّ الواجب واحدٌ و وحدتُهُ لا تزول بکثرة الصّور المعقولة المتقرّرة فیه، فهذا تقریر التّنبیه و باقی الفصل ظاهرٌ.

و لا شکّ فی انّ القول بتقرّر لوازم الاولّ فی ذاته، قولٌ بکون الشّیء الواحد قابلاً و

فاعلاً معاً، و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافيّة و لا سلبيّة[١] على ما ذكره الفاضل الشارح، و قول بكونه محلّاً لمعلولاته الممكنة المُتكثّرة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً و قول بانّ معلوله الاوّل غيرُ مباينٍ لذاته، و بانّه تعالى، لا يوجدُ شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الامور الحالّة فيه، الى غير ذلك ممّا يخالف الظّاهر من مذاهب الحكماء القُدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى.

و افلاطون، القائلُ بقيام الصّور المعقولة بذاتها، و المشّائون القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول، انّما ارتكبوا تلك المحلّات حذراً من التزام هذه المعاني. و لو لا انّى اشترطتُ على نفسى، فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبيّنت وجه التّفصّى من هذه المضائق و غيرها بياناً شافياً، لكن الشّرط املك و مع ذلك، فلا اجدُ من نفسى رخصةً، لا اشير فى هذا الموضع الى شيءٍ من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفيّةً يلوح الحقّ منها لمن هو ميّسرٌ لذلك .

اقول: العاقلُ[٢] كما لا يحتاجُ فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته الّتى بها

---

١ - قوله: «و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافية و لا سلبيه»، قد اجمع الحكماء على انّه يمتنع ان يتّصف بصفات غير اضافية و لا سلبيّه و الّا لزم ان يكون فاعلاً قابلاً، و قول بانّ المعلول الاوّل، غير مباينٌ لذاته، لانّ علم اللّه تعالى، لمّا كان هو حصول الصّورة فيه و العلم مقدّمٌ على الايجاد، فيعلم العقل الاوّل اولاً، ثم يوجده، فيكون صورة العقل الاوّل مستنده اولاً اليه تعالى، ثمّ العقل الاوّل، فالمعقول الاوّل، لا يكون معلولاً اوّلاً و هو مقارنٌ لا مباين له، م.

٢ - قوله: «اقول العاقل»، يزعم الشّارح، انّ علوم اللّه ـ تعالى ـ عين معلولاته، و لمّا كانت المطلب دقيقاً يستبعده ارباب التّحصيل فى بادى النظر. و كان طريق التّعليم ان يقدّم قياسُ الشّعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان. و لم يكد ينتظم هناك قياس الشّعر لبعد المقام عن التّخيل. و كان قدم من المقدّمات، ما يمكن ان يحاول بها، ثمّ شرع فى اثبات مطلبه، بتقديم مقدّمات خطابية، تحصل الظّن، ثمّ تدرج الى البرهان حتّى يحصل اليقين .

الدّليل الجدلى، فان يقال: بناء على الدّرس السّابق، علم اللّه ـ تعالى ـ بغيره، يجب ان يكون نفس غيره، لانّ علم اللّه تعالى، امّا يكون ثابتاً، او لا يكون، و الثّانى، مذهب القُدماء، و الاوّلُ امّا ان يكون نفس اللّه تعالى، او نفس معلوله، او لا هذا و لا ذلك.

و محالٌ ان يكون نفس اللّه تعالى، لتعدّد العلوم، بتعدّد المعلومات، فانّ العلم بزيد، مغايرٌ للعلم

بعمرو، بالضرورة فلو كان علم اللّه تعالى، عين ذاته، لزم تعدّد ذاته او اتّحاد امورٍ مختلفة، فبقى ان يكون نفس معلوله، و الثّالث ايضاً باطلٌ، لانّه امّا يكون قائماً باللّه، فيلزم الكثرة فى ذاته و انّه قابلٌ فاعلٌ، او قائما بنفسه، فيلزم المثل الافلاطونية، او قائماً بمعلولاته، فيلزم ان يكون علم اللّه تعالى، متأخراً عن معلولاته و انّه محال.

و امّا الطّريق الخطابى: فهو انّ ادراك الذّات، ليس بحصول صورة، فانّه لو كان بحصول صورة، وجب ان يكون بين الذّات و الصّورة، امتيازٌ لكن لا امتياز بالماهيّة لاتّحادهما فيهما، و لا بالعوارض، لانّ الصّورة لمّا تحققت فى الذّات، فجميع عوارضها عوارضها و اذا لم يحتج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة، لم يحتج فى ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة، و اعتبر فى نفسك، فانّك اذا تعقلتَ شيئاً، حصل لک صورة المعقول بمشاركةٍ من العقول و لا تحتاجُ فى ادراك تلك الصورة الصّادرة منک بالمُشاركة الى حصول صورةٍ أُخرى عندک، بل تلک الصورة كافيةٌ فى تعلّقها، فبالاولى انّ ما صدر من العاقل بالذّات، لا يحتاج فى تعلّقه الى صورة، ثمّ اورد عليه سؤالين، رُبما يتفطّن المُتعلّم منهما؛

احدهما، انّ صورة العقليّة، انّما يكفى تعقّلها، لكونها حالة فى النّفس و امتناع حصول صورة أُخرى مساوية لها، و هذا بخلاف ما يصدُرُ عن العاقل، فانّه ليس بحال فيه.

الثانى، انّ الصّورة العقلية، ليست حاصلة عن النّفس، بل النّفس قابلة لها و انّما حصلت الصّورة عن العقول الفعّالة.

و اجاب عن الاول، بانّ كون الصّورة حالة فى النّفس، ليس شرطاً فى التّعقل و الّا لم يكف نفس ذا تنافى، تعقّل ذاتنا، بل حلول الصّورة فى النّفس، شرطاً لحصول الصّورة الذّى هو تعقّلها حتّى ان حصلت الصّورة لها بوجه آخر، غير الحلول، حصل التّعقل.

و عن الثانى، بانّ حصول الشّىء عن الفاعل، حصولٌ للفاعل، فيكون حصول لغير ذلک الشىء و هو التّعقل، اذ لا معنى للتّعقل الّا حصول الشّىء للمجرّد، و حصول الشّىء القابل، اضعف فى كونه حصولاً لغيره، من حصول الشّىء للفاعل و اذا كان الثّانى كافياً فى التّعقل، كفى الاوّل بطريق اولى.

و الى هذا السؤال و الجواب، اشار بقوله: و معلومٌ ان حصول الشّىء، الى آخره، ثمّ لما استحصل ظنّ المُتعلّم بمطلوبه بهذه المُقدّمات الخطابية، برهن على المطلوب بانّه قد ثبت انّ المبدأ الاوّل عالمٌ بذاته، و ثبت انّ ذاته، علة لمعلوله، و ثبت انّ العلم بالعلة، علة للعلم بالمعلول، فيلزم من

هو هو، فلا يحتاجُ ايضاً في ادراک ما يصدُرُ عن ذاته لذاته، الى صورةٍ غير صورة ذلک الصّادر الّتي بها هو هو. و اعتبر من نفسک، انّک تعقل شيئاً بصورةٍ تتصوّرها او تستحضرها في صادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً، بل بمشاركةٍ ما من غيرک، و مع ذلک، فانت لا تعقل تلک الصّورة بغيرها، بل كما تعقل ذلک الشّيء بها، كذلک تعلّقها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف اعتباراً لک المُتعقّلة بذاتک و بتلک الصّورة فقط على سبيل التّركيب.

و اذا كان حالک مع ما يصدر عنک بمشاركة غيرک هذه، الحال فما ظنُّک بحال العاقل، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ و لا تظنّ انّ كونک محلّاً لتلک الصّورة لک بوجه آخر، غير الحلول فيک حصل التعقّل من غير حلول فيک هو معلوم انّ حصول الشّيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشّيء لقابله، فاذن المعلولات الذّاتيّة للعاقل، الفاعل لذاته، حاصلةٌ له من غير ان يحلّ فيه، فهو عاقلٌ اياها، من غير ان تكون هي حالّةٌ فيه.

و اذا تقدّم هذا، **فاقول:** قد علمت انّ الاوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود، الّا في اعتبار المُعتبرين على ما مّر، و حكمت بانّ عقله لذاته، علّة

هذه المقدّمات، ان حصول المعلول نفس تعقّله، فانه لمّا كانت العلّتان مُتّحدتين، يلزم ان يكون المُعلولان، متحدين لا محالة، فكما انّ تغاير العلّتين، ليس الّا في الاعتبار، كذلک تغاير المعلولين، فجميع الجزئيات و الكليات، حينئذٍ صدرت من اللّه تعالى و الصّدورُ هو عين التّعقل، فليزم ان يكون اللّه تعالى عالماً بها من غير كثرةٍ في ذاته، و امّا الجواهر العقليّة، فلها صنفان من التّعقل، احدُهُما علماً بمعلولاتها و هو غير معلولاتها و الآخرُ بما عدا معلولاتها، كعلمها باللّه و كعلمها المقدّمات، فان هذه العلوم، يكون بحصول صورتها على طريق الاشراق من المبدء الاوّل.

فالحاصل: انّ علم اللّه بالاشياء، هو تميّز الاشياء عنداللّه، و تميّز الاشياء عنده، هو عين ذاته، ليس بحسب صورةٍ فيه، فاذا نسبت التّميّز الى المعلول، فهو نفس المعلول، فليس في الخارج الّا ذات اللّه تعالى و ذوات الاشياء، فالعلمُ امّا ان يُقال نفس اللّه، بمعنى تميّز الاشياء عنده، او نفس الاشياء بمعنى تميّز الاشياء. و اعلم انّ هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، و انّه و ان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال، قويٌ متينٌ في دفع الاشكال،م.

لعقله لمعلوله الاوّل. فاذا حکمت بکون العلّتین، اعنی ذاته و عقله لذاته شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایر فاحکم بکون المعلولین ایضاً اعنی المعلول الاوّل و عقل الاوّل له شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایر کون احدهما مُبایناً للاوّل و الثّانی متقرّراً فیه، و کما حکمت بکون التّغایر فی العلّتین، اعتباریّاً محضاً، فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک.

فاذن، وجود المعلول الاوّل، هو نفس تعقّل الاوّل ایّاه، من غیر احتیاج الی صورة مستأنفة، تحلُّ ذات الاوّل تعالی عن ذلک، ثمّ لمّا کانت الجواهر العقلّیة، تعقلُ ما لیس بمعلولات لها بحصول صورٍ فیها و هی تعقل الاوّل الواجب و لا موجود الّا و هو معلولٌ للاوّل الواجب، کانت جمیع صور الموجودات الکلّیّة و الجزئیّة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها، و الاوّل الواجب، یعقل تلک الجواهر مع تلک الصّور لا بصور غیرها، بل باعیان تلک الجواهر و الصّور، و کذلک الوجود علی ما هو علیه.

فاذن، لا یعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة[1]، من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة، فهذا اصلٌ، ان حقّقتَهُ و بسطتهُ، انکشف لک کیفیّة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلّیة و الجزئیّة، ان شاء اللّه تعالی، و ذلک فضل اللّه یؤتیه من یشاء، و لو لا انّ تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذکرتُ ما فیه کفایة، لکن الاقتصار ههُنا علی هذا الایماء اولی.

* اشارةٌ *

«الاشیاء الجزئیّة، قد تعقل، کما تعقل الکلّیّات من حیث تجبُ باسبابها منسوبة الی مبدأ نوعه فی شخصه، یتخصّصُ به کالکُسوف الجزئی، فانّه قد یعقل وقوعه بسبب توافی اسبابه الجُزئیّة و احاطة العقل بها، او تعقّلها، کما تعقل الکلّیّات، و ذلک غیر الادراک الجُزئیّ الزمانیّ الّذی یحکم انّه وقع الآن او قبله، او یقع بعده، بل مثل ان تعقل انّ کسوفاً جُزئیّاً یعرض عند حصول القمر و هو جزئیّ ما وقت کذا، و هو جزئیّ ما فی مقابلة کذا.

ثمّ رُبما وقع ذلک الکسوف، و لم یکن عند العاقل الاوّل احاطة بانّه وقع او لم یقع و ان کان معقولاً له، علی النّحو الاوّل، لانّ هذا ادراکٌ آخر، جزئیٌّ یحدث مع حدوث المدرک،

---

۱ - «و لا یعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة فی السّموات و الارض». - سبا / ۳.

و يزول مع زواله، و ذلک الاوّل، يکون ثابتاً لدهر کلّه و ان کان علماً بجزئيّ و هـو انّ العاقل يعقلُ انّ بين کون القمر فی موضع کذا و بين کونه فی موضوع کذا، يکون کسوف معيّن فی وقتٍ من زمانٍ اوّل الحالين محدود عقله ذلک امرٌ ثابت قبل کون الکسوف و معه و بعده.»

يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيّات[١] علی وجهٍ کلّی، لا يُمکن ان يتغيّر و بين ادراکها

---

١ - قوله: «يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيات»، حاصلُ کلامه انّ الجُزئيات، طبايعٌ مخصوصة بمخصصات، فلها اعتباران: من حيث هی طبايع، و من حيث هی مـتخصّصةٌ بـالمخصّصات، فتعقّلها من حيث هی طبايع، تعقّلها علی وجهٍ کلی، و تعقّلها من حيث هی متخصّصة، تعقّلها علی وجه جزئی و احکامها بالحيثيّة الأولی لا يتغيّر، بخلافها بالحيثيّة الثّانية.

و نحن نقول: الجُزئيات من حيث انّها متخصّصة بمخصّصات مـعلولات الواجب. و قـد تـقرّر عندهم، انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيکون اللّه تعالی عالماً بالجزئيات من تـلک الحيثيّة، فلو کانت متغيّرة من تلک الحيثية، يلزم تغيّر علم اللّه و انّه محال، فهذا الکـلام مـن الشّارح، يُناقض ما صرّح القوم به، بل ما صرّح به فی تحقيق علم اللّه تعالی.

و الحقُّ الصّريح الّذی لا يشوبه الشّبهة، انّ تعقّل الجزئيات من حيث انّها متعلّقةٌ بزمان تعقّل، بوجهٍ جزئی متغيّر، و من حيث انّها غيرُ متعلّقةٌ بزمان تعقّل، علی وجه کُلّی، لا تغيّر. و قد بيّن الوجه الّذی لا يتعلّق بالزّمان بالوجوب عن اسبابها، فانّ من عقل الجزئيات، من حيث يجبُ باسبابها، حصل عنده صور الموجودات المترتبّ و لا يتغيّر العلم بها بتغيّرها فی احوالها قطعاً، لانّ هذا الوجه، لا يتغيّرُ بالزّمان ضرورة انّ وجوب المعلول عن العلّة التّامة، ليس بزمانی و لا تعلّق له بالزّمان اصلاً.

و توضيح ذلک: انّ الممکن، يتساوی وجوده عدمه بالنّظر الی ذاته، فاذا وجد اسباب وجوده، وجب وجوده، و اذا وجد اسباب عدمه، امتنع وجوده. و کُلّ عاقل، ما لم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه، يکون متردّداً فی وجوده و عدمه.

و اذا اعرف اسباب وجوده، عرف انّه يجبُ ان يوجد و اذا عرف اسباب عدمه، عرف انّه يمتنعُ و لا يکونُ عند امکان الوجود او امکان العدم، و اذا عرف اکثر اسباب وجوده، ظنّ وجوده و يغلب ذلک الظّنّ، بحسب عرفان کثرة الاسباب، مثاله انّ وجدان الکنز لزيد، يُمکن ان يکون و يُمکن ان لا يکون و اذا عرفنا انّ زيداً سيمشی الی زواية و عرفنا ما علی رأس الکنز من الخشبة و

على وجهٍ جزئى، يتغيّرُ بتغيّرها ليبيّن انّ الاوّل ـ تعالى ـ بل كُلّ عاقل، فهو انّما يدرک الجُزئيّات من حيث هو عاقل، على الوجه الاوّل، دون الثانى و ادراكها على الوجه الثّانى، لا يحصل الّا بالاحساس و التخيّل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانيّة.

و قبل تقرير ذلک، نقول: كلّيّة الادراک و جزئيّته تتعلّقان بكلّيّة التّصوّرات الواقعة فيه و جزئيّتها، و لا مدخل للتّصديقات فى ذلک، فانّ قولنا: هذا الانسان، يقول هذا القول فى هذا الوقت، جزئيٌّ و قولنا: الانسانُ يقول القول فى وقت، كلّى و لم يتغيّر فيهما الّا حال الانسان و الوقت.

و القول بالجزئيّة و الكلّيّة و كُلّ جزئىّ يتعلّقُ به حكم، فله طبيعة توجد فى شخصه، انّما تصيرُ تلک الطّبيعة جزئيّة، لا يدركها العقل و لا يتناولها البُرهان و الحدّ بسبب انضياف معنى الاشارة الحسيّة اليها، او ما يجرى مجراها من المخصصّات الّتى لا سبيل

غيرها مُنكسرٌ بحركة زيد، لم يعرض لنا شكٌّ فى انّه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز، بحسب معرفة الاسباب، و هكذا حال المُنجّم، يحكم بحوادث، حين يعرف اسبابها، و لمّا لم يعرف جميع الاسباب، بل بعضها، يعرض له الغلط فى بعض الاحكام.

و اللّه سبحانه، لمّا كان محيطاً بجميع اسبابِ كُلّ ممكن، فلابُدّ ان يكون محيطاً بجميع المُمكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها، فلا امكان فى علم اللّه تعالى، لانّه منزهٌ عن التّردد و الشّک. فاللّه تعالى، يعلمُ جميع الحوادث الجزئية و ازمنتها الواقعة هى فيها، لا من حيث انّ بعضها واقعٌ الآن و بعضها فى الزّمان الماضى و بعضها فى الزّمان المستقبل و الحال، فانّ العلم بالجُزئيات، من هذا الحيثية متغيرٌ بحسب تغيّر الماضى و المستقبل و الحال، بل علماً متعالياً عن الدّخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر.

و مثاله انّ المنجّم اذا علم القمر يتحرّکُ فى كل يوم كذا، و الشّمس ايضاً يتحرّکُ فى كُلّ يوم كذا، يعلم انّه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة اول الحمل، فى وقت معيّن، و هذا العلمُ ثابتٌ له، حال المُقارنة و قبلها و بعدها، و امّا اذا علم انّ اليوم، يحصل المُقارنة، فاذا مضى اليوم، فانّ علم بذلک كان جهلاً و الّا يلزم التّغير.

و الحالُ انّ المُجرّدات من الازال الى الابد، معلومةٌ للّه تعالى، كُلّ فى وقته، ليس فى علمه «كان» و «كاين» و «يكون»، بل هى حاضرةٌ عنده فى اوقاتها ازلاً و ابداً. و امّا كان و كاين و يكون، فهى بالنّسبة الى علوم المُمكنات، هكذا ينبغى ان يحقّق هذا المقام و يحترز عمّا يسرع اليه الاوهام.

الى ادراكها الّا الحسّ و ما يجرى مجراه. فان اُخذت تلك الطّبيعة مُجردّة عن تلك المخصصّات، صارت كلّيّة يدركُها العقل و يتناولها البُرهان و الحدّ، و كان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئيّة باقياً بحاله، اللّهم الّا ان يكون الحكم متعلّقاً بالامور المخصصّة من حيث هى مخصصّة.

و اذا ثبت هذا فنقول: كُلّ من ادرک علل الكائنات من حيث انّها طبائع، و ادرک احوالها الجُزئيّة و احكامها كتلافيها، و تباينها، و تماسّها، و تباعدها، و تركّبها، و تحلّلها من حيث هى متعلّقة بتلک الطبائع، و ادرک الامور الّتى تحدث معها، و بعدها، و قلبها من حيث يكون الجميع واقعةً فى اوقات يتحدّدُ بعضها ببعض، على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورةُ العالم، منطبقة على جميع كلّيّاته و جزئيّاته الثّابتة و المُتجدّده المُتصرمّة الخاصّة بوقتٍ، دون كما عليه الوجود غير مُغايرة ايّاها بشيء، و تكون تلک الصّورة بعينها منطبقة على عوالم آخر، لو حصلت فى الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كلّيّة مُنطبقة على الجُزئيّات الحادثه فى ازمنتها غير مُتغيّرة بتغيّرها، هكذا يكون ادراک الجزئيّات على الوجه الكلّيّ. و نعود الى شرح الكتاب:

فقوله : «الاشياء الجُزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيّات»، اشارةٌ الى ادراكها من حيث هى طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة، و قيّدها بقوله: «من حيث تجب باسبابها»، ليكون الادراک لتلک الاشياء مع كونه كلّياً يقينيّاً غير ظنيّ، ثمّ قال: «منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه»، اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعيّة، موجودة فى شخصه[1]، ذلک

---

۱ - قوله: «اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعية موجودة فى شخصه»، يعنى: كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انّها طبايع، كذلک اخذ الاسباب من حيث هى طبايع، فالعلم بالجزئيات من حيث انّها طبايع، بحسب اسباب موجودة كذلک لا يتغيّر.

و قوله: و انّما نسبها الى مبدأ كذلک: اى انّما قال: منسوبة، و لم يقل: معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه، لانّ الجُزئى ـ من حيث انّه جزئى ـ لا يمكن ان يستند الى الطّبيعة من حيث هى، بل الى علة جزئية.

و اقول: لو كان الكلام فى الجُزئيّات، من حيث انّها طبايع، فمن الجايز استنادها فى الطّبايع،

لانّها غيرُ موجودة فى غير ذلک الشّخص، بل مع تجوير انّها موجودة فى غيره.

و المُراد انّ تلک الاشياء، انّما تجبُ باسبابها من حيث هى طبائع ايضاً، ثمّ قال: «يتخصّص به»، اى يتخصّص تلک الجزئيّات بطبيعة ذلک المبدأ. و انّما نسبها الى مبدأ كذلک، لانّ الجزئىّ ـ من حيث هو جزئىّ ـ لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئيّة و لا الطّبيعة علّة له من حيث هو كذلک.

و باقى كلامه ظاهرٌ الى قوله: «وهو انّ العاقل يعقل انّ بين كون القمر فى موضع كذا»، الى آخره، معناه انّ من يعقل انّ بين كون القمر فى اوّل الحمل ـ مثلاً ـ و بين كونه فى اوّل الثّور، يكون كسوف معيّن فى وقت محدود من زمان كونه فى اوّل الحمل، كالوقت الّذى سار القمرُ فيه من اوّل الحمل، عشر درجات فانّما يكون تعقّل ذلک العاقل لهذه الامور امراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده. فظهر من هذا البيان، انّ تحديد زمان الكسوف، بزمان اوّل الحالين، اعنى كون القمر فى اوّل الحمل واجبٌ، فانّ وقت الكسوف انّما يتحدّدُ به او بما يجرى مجراه، و ليس زيادة غير محتاج اليه كنا ظَنَّهُ الفاضل الشارح.

* تنبيهٌ و اشارةٌ *

«قد تتغيّر الصّفات للأشياء على وجوه.»

هذا الفصل، يشتملُ على قسمة الصّفات[1] الى اصنافها، و بيان ما يتغيّر منها بتغيّر

فمعلومٌ من ذلک انّ الكلام فى الجزئيات، من حيث هى جزئية. و الوجه فى ذلک انّه اشارةٌالى انّ العلم بالاسباب الجزئية المُعيّنة، غير لازم فى العلم بالمُسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المُطلقة، كافٍ فيه، كما انّ العلم بالكسوف الجُزئى، يتوقّفُ على كون القمر فى عقدة معيّنة فى وقت معينة. و كون القمر فى تلک المقدة فى ذلک الوقت، امرٌ كلىّ و ان انحصر نوعه فى شخصه، م.

١ ـ قوله: «هذا الفصل، يشتملُ على قسمة الصّفات» الصفةُ امّا اضافةٌ محضةٌ كالابوة و البنوّة، و امّا حقيقة. و الحقيقةُ امّا حقيقيّةٌ محضةٌ كالسّواد و البياض، و امّا حقيقية ذات اضافة، و هى امّا ان يتغيّر بتغيّر الاضافة، كالعلم فانّه صفةٌ حقيقيةٌ يوجب تغيّر اضافاته، او لا يتغيّر كالقدرة، على ما ذكره.

الامور الخارجة عن ذات الموصوف و ما لا يتغيّر ليستدلّ بذلک على نفى الصّنف الاوّل عن الواجب الاوّل ـ جلّ ذكره ـ

و تلک القسمة ان يُقال: الصّفة امّا ان تكون متقرّرة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره، و امّا ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره و ليست بمتقرّرة فى ذاته، و امّا ان تكون متقرّرة و مقتضية للاضافة معاً. و هى تنقسمُ الى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف اليه، و الى ما يتغيّر بتغيّره، فهذه اربعة اصناف.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّىء قادراً على تحريک جسم ما، فلو عدم ذلک الجسم، استحال ان يُقال انّه قادرٌ على تحريكه، فاستحال اذن هو عن صفته و لكن من غير تغيّر فى ذاته بل فى اضافته، فانّ كونه قادراً صفةٌ له واحدةٌ تلحقها اضافةٌ الى امرٍ كلّىّ من تحريک اجسام بحال ما، مثلاً لزوماً اوليّاً ذاتيّاً و يدخل فى ذلک زيد و عمرو و حجارة و شجرة، دخولاً ثانياً، فانّه ليس كونه قادراً مُتعلّقاً به الاضافات المتعيّنة تعلّق ما لابُدّ منه،

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح: انّ الاضافات الّتى للقدره احوال لذات اللّه تعالى بالحقيقة، فاذا جاز تغيّرها، فلم لا يجوزُ جميع تغيّر احوال ذاته، حتّى صفاته الحقيقية؟ و تحرير جوابه، انّه لا نُسلّم انّ الاضافات احوال ذات اللّه تعالى بالحقيقة، بل لعرضٍ، فالعارضُ لذاته هذا الامر الكُلّى الّذى لا يتغيّر. و امّا الجُزئيّات فداخلةٌ تحت ذلک الامر الكُلّى و تابعةٌ له، سلّمناه لكن الاضافات لا وجود لها فى الاعيان و تغيّر الاعتبارات العقليّة لا يضر.

و انت خبيرٌ بانّ الجواب الاوّل، انّما يتوجّهُ لذلک النّقض باضافات القدرة، لكن ظاهرُ كلام الامام النّقض بالاضافات المحضة كقبليّة اللّه تعالى و معيّته و بعديّته بالقياس الى حادث، فانّها لو كانت اموراً موجودة فى الخارج و جاز تغيّرها، جاز ان يحدث فى ذات اللّه تعالى صفة بعد عدمها، او يزول عنها صفة بعد وجودها، و اذا جاز ذلک فيها، فلم لا يجوز فى الصّفات الحقيقيّة؟ و حينئذٍ يتعيّنُ الجواب الثانى.

ـ لا يقال: صفات اللّه تعالى من القدرة و الارادة من الامور الاعتباريّة، لا تقرّر لها فى ذاته عندهم، فلو لم يضر تغيّر الاعتبارات، فلم لا يجوزُ تغيّرها؟

ـ لانّا نقول: تغيّر تلک الصّفات، سلبها عنه ـ تعالى ـ فى بعض الاوقات و انّه محالٌ بخلاف تغيّر الاضافات، فانّ سلبها فى بعض الاوقات، ليس بمحال، م.

فانّه لو لم يكن زيد اصلاً فى الامكان و لم تقع اضافة القوّة الى تحريكه ابداً ما ضرّ ذلک فى كونه قادراً على التحريک. فانّ اصل كونه قادراً لا يتغيّر احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انّما تتغيّر الاضافات الخارجيّة فقط. فهذا القسم كالمقابل للّذى قبله.»

و هذا هو الصّنفُ الثالث و هو الصّفة المُتقرّرة فى الموصوف المُقتضية لاضافته الى شيءٍ من خارج الّتى لا تتغيّر بتغيّر ذلک الشّيء فى الخارج و ان كانت تتغيّر اضافته الى ذلک الشّيء و هو كالقُدرة الّتى هى هيئة ما للذّات بسببها يصحّ ان يصدر عن تلک الذّات فعل و هى تقتضى كون القادر مُضافاً الى مقدور عليه و لا تتغيّر بتغيّر المُضاف اليه.

فانّ القادر على تحريک زيد لا يصيرُ غير قادرٍ فى ذاته عند انعدام زيد و لكن تتغيّر اضافته تلک فانّه حينئذٍ لا يكونُ قادراً على تحريک زيدٍ و ان كان قادراً فى ذاته.

و السببُ فى ذلک انّ القُدرة تستلزم الاضافة الى امرٍ كلّى لزوماً اوليّاً ذاتيّاً. و الى الجزئيّات الّتى تقعُ تحت ذلک الكلّى لزوماً ثانياً غير ذاتىٍ بل بسبب ذلک الكلّى الّذى تعلّق الصفة به لا يمكن ان يتغيّر. فلاجل ذلک لا يتطرّق التغيّر الى الصفة.

واما الجزئيّات. فقد تتغيّر و بتغيّرها تتغيّر الاضات الجزئيّة العرضيّة المتعلّقة بها و هذا الصّنف كالمُقابل للاوّل لانّه صفةٌ متقرّرةٌ ذات اضافة و الاوّل متقرّرةٌ عاريةٌ عن الاضافة.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّيء عالماً بانّ شيئاً ليس ثمّ يحدث الشّيء فيصيرُ عالماً بانّ الشّيء أيس فتتغيّر الاضافة و الصّفة المُضافة معاً. فانّ كونه عالماً بشيءٍ ما تختصّ الاضافة به. حتّى انّه اذا كان عالماً بمعنى كلّى لم يكف ذلک فى ان يكون عالماً بجزئىّ جزئىّ. بل يكون العلم بالنّتيجة علماً مُستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة و هيئةٌ للنفس مستجدّةٌ لها. اضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئةٍ تحقّقها لا كما كان فى كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتّى.

فهنا. اذا اختلف حال المُضاف اليه من عدمٍ او وجود. وجب ان يختلف حال الشّيء الّذى له الصّفة. لا فى اضافة الصّفة نفسها فقط. بل و فى الصّفة الّتى تلزمها تلک الاضافة ايضاً.»

و هذا هو الصّنف الرّابع و هو الصّفة المُتقرّرة فى الموصوف المُقتضية لاضافته الى شيءٍ من خارج الّتى تتغير بتغيّر ذلک الشّيء فى الخارج و هى كالعلم فانّه صورة متقرّرة

فانّه لو لم يكن زيد اصلاً فى الامكان و لم تقع اضافة القوّة الى تحريكه ابداً ما ضرّ ذلك فى كونه قادراً على التحريك، فانّ اصل كونه قادراً لا يتغيّر احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انّما تتغيّرُ الاضافات الخارجيّة فقط، فهذا القسم كالمقابل للّذى قبله.»

و هذا هو الصّنفُ الثالث و هو الصّفة المُتقرّرة فى الموصوف المُقتضية لاضافته الى شىءٍ من خارج الّتى لا تتغيّرُ بتغيّر ذلك الشّىء فى الخارج و ان كانت تتغيّر اضافته الى ذلك الشّىء و هو كالقُدرة الّتى هى هيئة ما للذّات بسببها يصحّ ان يصدر عن تلك الذّات فعل و هى تقتضى كون القادر مُضافاً الى مقدور عليه و لا تتغيّر بتغيّر المُضاف اليه.

فانّ القادر على تحريك زيد، لا يصيرُ غير قادرٍ فى ذاته عند انعدام زيد و لكن تتغيّر اضافته تلك فانّه حينئذٍ لا يكونُ قادراً على تحريك زيد و ان كان قادراً فى ذاته.

و السببُ فى ذلك انّ القُدرة تستلزم الاضافة الى امرٍ كلّى، لزوماً اوليّاً ذاتيّاً، و الى الجُزئيّات الّتى تقعُ تحت ذلك الكلّى لزوماً ثانياً غير ذاتىّ، بل بسبب ذلك الكُلّى الّذى تتعلّق الصفة به لا يمكن ان يتغيّر، فلاجل ذلك لا يتطرّق التّغيّر الى الصفة.

وامّا الجزئيّات، فقد تتغيّر و بتغيّرها تتغيّر الاضات الجزئيّة العرضيّة المتعلّقة بها و هذا الصّنف كالمُقابل للاوّل، لانّه صفةٌ متقرّرةٌ ذات اضافة و الاوّل متقرّرةٌ عاريةٌ عن الاضافة.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّىء عالماً بانّ شيئاً ليس ثمّ يحدث الشّىء فيصيرُ عالماً بانّ الشّىء أيس فتتغيّر الاضافة و الصّفة المُضافة معاً، فانّ كونه عالماً بشىء ما تختصّ الاضافة به، حتّى انّه اذا كان عالماً بمعنى كلّى، لم يكف ذلك فى ان يكون عالماً بجزئىّ جزئىّ، بل يكون العلم بالنّتيجة علماً مُستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة و هيئةً للنفس مستجدّةً لها، اضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئةٍ تحقّقها لا كما كان فى كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتّى.

فهذا، اذا اختلف حال المُضاف اليه من عدم او وجود، وجب ان يختلف حال الشّىء الّذى له الصّفة، لا فى اضافة الصّفة نفسها فقط، بل و فى الصّفة الّتى تلزمها تلك الاضافة ايضاً.»

و هذا هو الصّنف الرّابع و هو الصّفة المُتقرّرة فى الموصوف المُقتضية لاضافته الى شىءٍ من خارجٍ الّتى تتغير بتغيّر ذلك الشىء فى الخارج و هى كالعلم، فانّه صورة متقرّرة

فى العالم، مقتضية لاضافته الى معلوله المعيّن، و يتغيّرُ بتغيّر المعلوم، فانّ العالم بكون زيد فى الدار، يتغيّر علمه بخروجه عن الدّار، و ذلک لانّ العلم انّما يستلزمُ الاضافة الى معلومه المعيّن و لا تتعلّقُ بغير ذلک المعلوم، بعين التّعلّق الاوّل بخلاف القدرة، فانّ القدرة تتعلّق بالمقدور الكلّى، اوّلاً و بسببه بالمقدور الجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّىّ ثانى.

امّا العلم، فانّه اذا تعلّق بالكلّىّ، فلا يتعلّق بالجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّى، البتّه الّا اذا استؤنف العلم و جدّد، فتعلّق بذلک الجزئىّ تعلّقاً آخر، و مثالُهُ العلم بانّ الحيوان جسمٌ لا يقتضى بانفراده، العلم بكون الانسان جسماً، ما لم يقترن الى ذلک علم آخر و هو العلم بكون الانسان حيواناً، فاذن العلم بكون الانسان جسماً، علم مستأنفٌ له، اضافة مستأنفة و هيئة جديدة للنّفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقّق ذلک العلم.

و يلزمُ من ذلک، ان يختلف حال الموصوف بالصفة الّتى تكون من هذا الصّنف باختلاف حال الاضافات المتعلّقة بها، لا فى الاضافات فقط، بل و فى نفس تلک الصّفة.

قوله :«فما ليس موضوعاً للتّغيّر، لم يجز ان يعرض له تبدّل بحسب القسم الاوّل و لا بحسب القسم الثالث، و امّا بحسب القسم الثانى، فقد يجوزُ فى اضافات بعيدة لا تؤثّر فى الذّات.»

لمّا فرغ من احكام الصّفات، اورد قضيّة كلّيّة، و هى انّ كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر، لا يجوزُ ان تتبدّل صفاته المُتقرّرة العارية عن الاضافة، و لا صفاته المُتقرّرة المُتعلّقة بالاضافة الّتى تتغيّر بتغيّر الاضافة، و يجوزُ ان تتبدّل اضافاته اللازمة لصفاتِه المُتقرّرة الّتى لا تتغيّر بتغيّر تلک الاضافات و لا محالة يكون ذلک فى اضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. و لا يُمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة، لزوماً اوّليّاً فانّ التّغيّر فيها، يقتضى التّغيّر فى نفس تلک الصفات، و حينئذٍ تصيرُ الذّات موضوعه للتغيّر، فهذا تقريرُ كلامه، و انّما رسم الفصل بالتّنبيه للقسمة المذكوره، و بالاشارة لهذا الحكم الكلّى.

و اعتراض الفاضل الشارح، بانّ الاضافة وجوديّة عندهم، فاذا جوّزوا لتغيّر فيها، فلم لا يجوّزونه فى الصّفات الحقيقيّة؟، ليس بوارد، لانّهم بيّنوا انّ الاضافة الّتى يجوزُ تغيّرها،

لیست ممّا یتعلّق بها الموصوف و لا الصّفة المُتقرّرة فیها بالذّات، بل بالعرض. و معناهُ لیس الّا وقوع الشّیء الّذی یظنُّ انّ الاضافة عارضةٌ له، کالقدرة علی تحریک زید ـ مثلاً ـ تحت ما عرضت الاضافة له، کالقدرة علی التّحریک مطلقاً، علی انّ وجود الاضافة، هو کون الشّیء بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره، و لا یکون لذلک الامر وجود غیر هذا التّعقّل، فلا یحدثُ من تغیّر الغیر، تغیّر الشیء، بل یحدث منه تغیّر فی الامر المعقول فقط.

* نکتةٌ *

«کونک یمیناً و شمالاً، هو اضافة محضة، و کونک قادراً عالماً، هو کونک فی حالة متقرّرة فی نفسک تتبعها اضافة لازمة او لاحقة، فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة.»

اشارةٌ الی الصّنف الثّانی من الاصناف الاربعة، و ذکر الفرق بینه و بین الصّنفین الاخیرین، لئلّا یلتبس بعضها ببعض، و ذلک ظاهر.

* تذنیبٌ *

«فالواجبُ الوجود، یجبُ ان لا یکون علمُهُ بالجُزئیّات علماً زمانیّاً، حتّی یدخل فیه «الآن» و «الماضی» و «المستقبل»، فیعرض لصفة ذاته، ان تتغیّر، بل یجبُ ان یکون علمُهُ بالجُزئیّات علی الوجه المقدّس، العالی عن الزمان و الدّهر.»

هذا الحکمُ کالنّتیجة لما قبله و هو انّما حصل من انضیاف قولنا: واجب الوجود، لیس بموضوعٍ للتغیّر علی ما ثبت فی النّمط الرّابع، الی الحکم الکلّی المذکور و هو قولنا: کُلّ ما لیس بموضوع للتغیّر، فلا یُجوز ان تتبدّل صفاته علی التّفصیل المذکور.

ثمّ انّ هذا الحکم، یوهمُ مناقضة للقول بانّ الکُلّ معلول للواجب العالم بذاته، و العلمُ بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، فذکر رفعاً لهذا الوهم: انّه یجبُ ان یکون علمه بالجُزئیّات علی الوجه الکلّی الّذی لا یتغیّرُ بتغیّر الازمنة و الاحوال.

و اعلم انّ هذه السّیاقة، تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام[۱] العامّة

---

۱ – قوله: «و اعلم انّ هذه السّیاقة، تُشبهُ سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام»، هذا

باحكامٍ تعارضها فی الظواهر، و ذلک لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کلّیّاً، لم یمکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کلّیّاً و کان الجزئیّ المُتغیّر من جملة معلولاته، اوجب ذلک الحکم ان یکون علماً به لا محالة.

فالقولُ بانّه لا یجوزُ ان یکون عالماً بـه، لامـتناع کـون الواجب مـوضوعاً للـتّغیّر، تخصیص لذلک الحکم الکُلّیّ، بحکمٍ آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوزُ ان یقع امثال ذلک فی المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها.

فالصّوابُ ان یؤخذ بیان هذا المطلوب، من مأخذٍ آخر و هو ان یقال: العلم بـالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، و لا یوجبُ الاحساس به. و ادراک الجُزئیّات المُتغیّرة ـ من حیث هی متغیّرة ـ لا یُمکن الّا بالآلات الجسمانیّة کالحواسّ و ما یجری مجراها، و المدرک بذلک الادراک، یکون موضوعاً للتغیّر لا محالة، امّا ادراکها علی الوجه الکلّی، فلا یُمکن الّا ان یدرک بالعقل، و المدرک بهذا الادراک، یُمکن ان لا یکون موضوعاً للتغیّر، فاذن الواجب الاوّل و کلّ ما لا یکون موضوعاً للتغیّر، بل کلّ ما هو عاقل، یمتنعُ ان یدرکها من جهة ما هو عاقل علی الوجه الاوّل، و یجبُ ان یدرکها علی الوجه الثّانی.

قوله: «و یجبُ ان یکون عالماً بکلّ شیء، لانّ کلّ شیء، لازمٌ له بوسط او بغیر وسط، یتأدّی الیه بعینه قدره الّذی هو تفصیل قضائه الاوّل تأدّیاً واجباً، اذ کان ما لا یجب لا یکون کما علمت.»

هذا تأکیدٌ لاحاطته تعالی بالکلّ.

و اقول: فی تقریره: لمّا کان جمیع صور الموجودات[1] الکلّیّة و الجزئیّة الّتی لا نهایة

سؤال واردٌ علی ما فهمه، لا علی ما حقّقناه، فانّ العلم بالجُزئی المتغیّر، انما یکون متغیراً لو کان زمانیاً، و امّا علی الوجه المُقدّس عن الزّمان فلا، کما صرّح به الشیخ هیهُنا، و امّـا انّ ادراک الجُزئیات المُتغیّرة من حیث هی، متغیرةٌ لا یمکن الّا بالالآت الجسمانیة، فممنوعٌ، انّـما هـو بالقیاس الینا، لا بالنّسبة الی الواجب ـ عزّ اسمه ـ م.

١ – قوله «و اقول: فی تقریره لمّا کان جمیع صور الموجودات»، قد بان من الاصول المُتقدّمة،

لها حاصلةٌ من حیث هی معقولة فی العالم العقلیّ بابداع الاوّل، الواجب ایّاها کان ایجاد

ان جمیع صور الموجودات الکُلیة و الجُزئیة من حیث هی معقولة، حاصلةٌ فی العالم العقلی، و انّما لم یقل: فی ذات اللّه ـ تعالی ـ لیستقیم علی مذهب المصنف والشارح. و هذا معنی القضاء، اعنی وجودات المُوجودات فی العالم العقلی .

ثمّ لمّا کان للموادّ فی العالم العقلی صورٌ متبائنةٌ، استحال ان یُفیض دفعةً علی الموادّ و الّا اجتمع المُتباینان، او لا یفیض اصلاً، انّه حظٌ للمادّة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الّا بالصّورة، کان من لطیف حکمة اللّه ـ تعالی ـ خلق فلک غیر منقطع الحرکة، یختلف احوال المادة و استعدادها، بحسب اختلاف حرکاته.

فیردُ صورة علی المادة بحسب استعداد استعداد، و هذا هو القدر، اعنی وجود الموجودات فی الخارج، بحسب الاستعداد المُختلفة، مفصّل ما کان مجمل الوجود فی الازل.

فالشّارحُ قدّم هذه المُقدّمة، لتحقیق ماهیّة القضاء و القدر، و الجواهر العقلیة موجودةٌ فی القضاء و القدر مرّة واحدة، اذ لا وجود لها فی الازل و لکن باعتباری الاجمال و التفصیل، و امّا الصّور و الاعراض الجسمیة، فهی موجودةٌ فیهما مرّتین: مرةً فی الازل مجملاً، و مرّةً فی ما لا یزال مفصلاً.

و امّا العنایة، فهو علم اللّه بالموجودات، علی احسن النّظام و التّرتیب، و علی ما یستحبُّ ان یکون لکُّل موجود من الاٰلاٰت، بحیث یترتّبُ الکمالات المطلوبة منه علیها. و الفرق بینها و بین القضاء، انّ فی مفهوم العنایة تخصیصاً و هو تعلّق العلم بالوجه الاصلح و النّظام الالیق، بخلاف القضاء، فانّه العلم بوجود الموجودات جملة.

و اعلم انّ الافعال الصادرة عنّا، انّما تصدر بحسب ارادة و قصد یحدث لنا متوجّهاً الی تحصیل الفعل، ثمّ عزم علی ذلک، و تحریک القوّة المُحرّکة الی ان یحصل ذلک الفعل. و امّا المبدأ الاوّل، فعنایته اعنی علمها بالموجودات علی النّظام الالیق کافٍ فی افاضة الموجودات و لا یحتاجُ الی ارادة و عزم و قصد، کما فی افعالنا، فاللّه تعالی مریدٌ قادرٌ من غیر کثرة الّا فی الاعتبار، فهو علم باعتبار انّه حصل له الموجودات و صور المعقولات فی العالم العقلی، و قادرٌ باعتبار انّ له ان یفعل و له ان لا یفعل. و لا شکّ انّ کونه بهذه الحالة، امرٌ اعتباری. و له ارادة و عنایة باعتبار انّه عالمٌ بالموجودات، علی التّرتیب اللایق بها، فهذه الصّفات، انّما یخترعها العقل فی اللّه باعتبار آثاره و لیس منها شیءٌ موجودٌ فی الخارج، بل لیس فی الخارج الّا ذات مجرّدة و معلولات مترتّبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غیرُ لازمة، هکذا یجبُ ان یحقّق، م.

ما، يتعلّق منها بالمادّة فى المادّة على سبيل الابداع ممتنعاً، اذ هى غير متأتيّة لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلک الكثرة، و كان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلک الصّور فيها و اخراج ما فيها بالقوّة، من قبول تلک الصّور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطّرفين يخرج فيه تلک الامور، من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد، فتصيرُ الصّور فى جميع ذلک الزّمان موجودة فى موادّها، و المادّة كاملة بها.

و اذا تقرّر ذلک، فاعلم: انّ القضاء، عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلىّ، مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، و القدرُ عبارةٌ عن وجودها فى موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء فى التّنزيل فى قوله ـ عزّ من قائل ـ و ان من شىءٍ الّا عندنا خزائنُهُ و ما ننزّله الّا بقدر معلوم». (١)

و الجواهرُ العقليّة و ما معها موجودةٌ فى القضاء و القدر مرةً واحدة، باعتبارين، و الجسمانيّة و ما معها موجودة فيهما مرّتين. و هناک يظهرُ معنى قول الشيخ: انّ كلّ شىء يوجده الاوّل بوسط او بغير وسط، يتأدّى قدره الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلک الشّىء بعينه، تأدّياً على سبيل الوجوب.

* اشارةٌ *

«فالعنايةُ هى احاطة علم الاوّل بالكلّ، و بالواجب ان يكون عليه الكلّ حتّى يكون على احسن النّظام، و بانّ ذلک واجبٌ عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على احسن النّظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحقّ، فعلم الاوّل بكيفيّة الصّواب فى ترتيب وجود الكلّ، منبعٌ لفيضان الخير فى الكلّ.»

هذا الفصل، يشتملُ على تفسير العناية و هو ظاهرٌ. و قد مرّ فى النّمط السادس ايضاً ذكر ذلک، و انّما اورده هناک بعد ذكر انّ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل، ليعلم انّ نظام الموجودات، كيف صدر عن الاوّل من غير قصدٍ، و اعاده هيهُنا بعد نفى ادراک الجُزئيّات المُتغيّرة عنه ـ تعالى ـ ليعلم انّ النّظام الموجود فى تلک الجُزئيّات، كيف صدر عنه.

و موضوع هذا البحث، هو هذا الموضع، و انّما اورده فى النّمط السادس، لغرض ما و

---

١ - حجر / ٢١.

هو ازالةُ الوهم المذكور، و لذلک بدأ كلامه ثمّة بقوله: «لا تجد مخلصاً، ان طلبت» و بدأ كلامه هيهُنا بتقرير المُراد.

* اشارةٌ *

«الامور المُمكنة فى الوجود، منها امورٌ يجوز ان يتعرّى وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد اصلاً، و منها امورٌ لا يمكنُ ان تكون فاضلة فضيلتها الّا و تكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات المتحرّكات[۱] و فى القسمة امور شرّية امّا على الاطلاق، و امّا بحسب الغلبة.

و اذا كان الجواد المحض مبدئاً لفيضان الوجود الخيرى، الصّواب كان وجود القسم الاوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقليّة و ما يشبهها، و كذلک القسم الثّانى، يجب فيضانه فانّ فى ان لا يوجد خيرٌ كثير و لا يؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً، و ذلک مثل خلق النار، فانّ النّار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونتها فى تكميل الوجود، الّا ان تكون بحيث تؤذى و تؤلم، ما يتّفق لها مصادمته من اجسام حيوانيّة، و كذلک الاجسام الحيوانيّة[۲]، لا يُمكن ان يكون لها فضيلتها الّا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدّى احوالها

---

۱ - قوله: «و امورٌ لا يمكنُ ان يكون فاضلة فضيلتها الّا و تكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات التحريكات»، كالنّار، فانّها تقتضى الصّعود من الارض و اذا صعدت من الارض الى حيّزها، لم يكن بُدّ من حرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها، ففضيلة النّار و هى غاية الحرارة، لا يحصل الّا بافناء ما يُصادفها، فهى و ان اقتضت الشّرّ فى بعض الاوقات، الّا انّ وجودها نافعٌ فى المُركّبات و غيرها، م.

۲ - قوله: «و كذلک الاجسام الحيوانية، لا يُمكن ان يكون لها فضيلتها»، كما لايكون فضيلتها الّا اذا كانت بحيث يُمكن ان يتأدّى حركتها فى الغذاء الى احالته و تشبيهه بالبدن، حتّى يحصل لها نشو و نماء. و لا شکّ انّ فيه خلعُ صور و اكتساء صور، و ذلک انّما يكون بحركات الحيوان، مثلُ اخذ الغذاء و ايراده على البدن، و احوال الحار الغريزى، الّذى هو مثل النار، اى تصرّفاته فى الغذاء، هكذا سمعته.

و ليس بمنطبق، على المتن، كمال الانطباق، لانّ هذه الحركات و ان تأدّت الى انخلاع الصّورة الّذى هو فقدان كمال و شر الّا انّها ليست مُتأدية الى اجتماعات و مُصاكات مؤذية. و معنى الكلام

فى حركاتها و سكوناتها، و احوال مثل النّار فى تلک ايضاً الى اجتماعات و مصاكّات مؤذية و ان تتأدّى احوالها و احوال الامور الّتى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد و فى الحقّ، او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضارّ فى امر المعاد، و تكون القوى المذكورة، لا تغنى غناها، او تكون بحيث يعرض لها عند المُصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلک فى اشخاص اقلّ من اشخاص السّالمين، و فى اوقات اقلّ من اوقات السلامة.

و لانّ هذا معلوم فى العناية الأُولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشّرُّ داخلٌ فى القدر بالعرض كانّه ـ مثلاً ـ مرضىّ به بالعرض.»

لمّا فرغ عن بيان ادراک الاوّل الواجب لجميع ما سوا، و كان البحث عن كيفيّة وقوع الشرّ فى قضائه ـ تعالى ـ من المباحث المتعلّقة بذلک، اراد ان يُشير اليه.

و يجب ان يحقّق ماهيّة «الشرّ»، قبل الخوض فى المطلوب، **فاقول**: الشّرُّ يطلق على امورٍ عدميّة، من حيث هى غير مؤثرة، كفقدان كلّ شىءٍ ما من شأنه ان يكون له مثل «الموت» و «الفقر» و «الجهل»، و على امورٍ وجوديّة كذلک، كوجود ما يقتضى منع المتوجّه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المُفسد للثّمار، و الحساب الّذى يمنع القصّار عن فعله و كالافعال المذمومة، مثل «الظلم» و «الزنا» و كالاخلاق الرّذيلة مثلاً الجبن و البخل و كالآلام و الغموم و غير ذلک.

فانّا اذا تأمّلنا فى ذلک، وجدنا البرد فى نفسه، من حيث هو كيفيّة ما او بالقياس الى علّته الموجبة له، ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالاتها اللائقة بها. و البردُ انّما صار شرّاً بالعرض، لاقتضائه ذلک، و كذلک السحاب. و ايضاً الظّلم و الزّنا، ليسا من حيث هُما امران يصدُران عن قوّتين كالغضبيّة و الشهويّة ـ مثلاً ـ بشرّ، بل هُما من تلک الحيثيّة،

فى المتن، انّ احوال الحيوانات فى حركاتها و سكناتها و احوال مثل النّار فى تلک ايضاً، اى فى تلک الحركات و السّكنات، يتأدّى الى اجتماعات و مُصاكات مؤدية، فالصّوابُ ان يُقال امّا تأدّى حركات الحيوانات و سكناتها الى الاجتماعات و المُصاكات المؤدّية فظاهرةٌ، و امّا تأدى مثل النار و سكناتها و هو الحارُّ الغريب، فكما اذا ورد الدّواء الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

کمالان لتینک القوّتین، انّما یکونان شرّاً بالقیاس الی المظلوم، او الی السّیاسة المدنیّة، او الی النّفس النّاطقة الضّعیفة عن ضبط قوّتیه الحیوانیّتین.

فالشرُّ بالذّات، هو فقدان احدُ تلک الاشیاء کماله، و انّما اطلق علی اسبابه بالعرض الادیتها الی ذلک. و کذلک القول فی الاخلاق، الّتی هی مبادیها و کذلک الآلام، فـانّها لیست بشرورٍ من حیث هی ادراکات لامور، و لا من حیث وجود تلک الامور فی انفسها، او صدورها عن عللها، انّما هی شرورٌ بالقیاس الی المتألّم الفاقد لاتّصال، عضوٌ من شانه ان یتّصل.

فاذن، قد حصل من ذلک [1] انّ الشرّ فی ماهیّته عدم وجود، او عدم کمال لموجودٍ من حیث انّ ذلک العدم، غیرُ لائقٍ به، او غیر مؤثرٍ عنده و انّ الموجودات، لیست مـن حیث هی موجودات بشرور. انّما هی شرورٌ بالقیاس الی الاشیاء العـادمة کـمالاتها لا لذواتها، بل لکونها مؤدّیةً الی تلک الاعدام، فالشّرور امورٌ اضـافیّةٌ مـقیسة الی افـراد اشخاص معینّة و امّا فی نفسها و بالقیاس الی الکلّ، فلا شرّ اصلاً.

و نعودُ بعد تقریر هذا المعنی الی الشرح، فنقول: الاشیاءُ بحسب اعتبار وجود الشرّ و عدمه، تنقسمُ الی ما لا شرّ فیه اصلاً، و الی ما فیه ما هو شرّ و ما لیس بشرّ، و الی ما لیس فیه ما لیس بشرّ أصلاً. و القسمُ الثّانی، ینقسمُ الی ما یغلب فیه، ما لیس بشرّ علی ما هو شرّ علی ما هو شرّ، و الی ما یتسـاویان فیه، و الی ما یغلبُ فیه ما هو شرّ، و هذه خمسةُ أقسام:

الاوّلُ، ما لا شرّ فیه اصلاً، و هو موجودٌ، فانّ الموجودات الّتی لا تشتملُ علی امـرٍ بالقوّة کالعقول لا شرّ فیها اصلاً.

و الثانی، ما یغلب فیه ما لیس بشرّ علی ما هو شرّ، و هو ایضاً موجود، فانّ الموجودات الّتی لا یُمکن ان تکون علی کمالاتها اللائقه بها الّا و تکون بحیث یـعرض مـنها عـند

---

۱ - قوله: «فاذن، قد حصل من ذلک»، لمّا حصل ممّا تقدم، انّ الشّرّ یُطلق علی عدم شیءٍ من حیث هو، غیر مؤثر و هو فقدان کمال الشّیء، و اذا اطلق علی امرٍ وجودی، مانع عن الکمال فالشّرُ بالحقیقة، هو فقدان الکمال ایضاً. فقد حصل مفهوم الشّر و هو عدم کمال لموجود مـن حیث هو غیرُ لائق به، او نقول: من حیث هو لا غیر مؤثر، فلیس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنی واحد، هو مفهوم الشّرّ، و علم هذا من تتبع استعمال الجمهور، لفظ الشّرُّ فی موارده، م.

مُلاقاتها لما يُخالفها منع ذلک المُخالف عن کماله، کالنّار، فانّها لا يُمکن ان تکون بالغة فی الحرارة الّا و تکون بحيث يعرض منها، تفريق اجزاء بعض المُرکّبات بالاحراق، يکون لا محالة من هذه الصنف.

و ظاهر انّ مثل هذه الموجودات، يکون من شانها الاحالة و الاستحالة، و الکـون و الفسـاد. و هی قليلةٌ بالقياس الی الکلّ. و وقوع التّقاوم المُقتضی لصيرورة البعض ممنوعاً عن کمالاته، ايضاً فيها قليل، فانّه لا يقعُ الّا فی اجزاء العناصر و بعض المرکّبات، و فی بعض الاوقات.

و امّا الاقسام الثّلاثة الباقية الّتی تکون شرّاً محضاً، او يغلب الشّرّ فيها، او يساوی ما ليس بشرّ، فغير موجود، لانّ الوجودات الحقيقيّة و الاضافيّة فی الموجودات لا مـحالة يکون اکثر من الاعدام الاضافيّة الحاصلة علی الوجه المذکور.

و الشيخُ اشار الی القسمين الاوّلين بقوله: «الامورُ المُمکنة فی الوجود»، الی قوله: «و مصادمات المتحرّکات»، و الی الثّلاثة الباقية، بقوله: «و فی القسمة امورٌ شرّية امّا علی الاطلاق، او بحسب الغلبة».

و احتجّ علی وجود الاولين، بقوله: «و اذا کان الجود المحض»، الی قوله: «و فی اوقات اقلّ من اوقات السّلامة»، و اورد فی الامثله الالم و الاذی الحاصلين للحيوانات جميعاً، و الجهلُ المرکّب الضارّ فی المعاد الّذی يعرضُ لها، لا من حيث هی حيوان، بل من حيث هی انسان، و الامورُ الّتی تعرض له بسبب قوتّيه الحيوانيتّين و تضرّه فی امر المعاد، يعنی الاخلاق الرّذيلة و الملکات الذميمة. فانّ هذه الاشياء، هی معظم ما ينسبُ الی الشّرور.

و ذکر انّ اجزاء العالم المُختلفة الصّور، و القُوی المذکورة المُختلفة الافعال لا يُغنی غناها الّا ان تکون بحيث يعرض لها عند التّلاقی، مثل هذه الاشياء و هی اقلّيّة الوجود و ان کانت کثيرة بالعدد، ثمّ ذکر انّ هذه الشّرور معلومة فی العناية الاولی فهی مقصودة لا بالذّات بل بالعرض، و مرضیّ بها لا من حيث هی شرور، بل من حيث هی لوازم خيرات کثيرة، لا يُمکن ان تکون منفکّة عنها.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، ساقط عن الفلاسفة[1] و الاشاعرة، لانّه لا يستقيمُ الّا

---

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، هذا البحث ساقطٌ عن الفلاسفة»، لانّه لا يستقيم الّا مع القول

بانّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحُسن و القبح العقليين. و الفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الاصلين. امّا انّه لابُدّ من القول بالفاعل المختار، فلانّ قول القائل: لم يوجد الشرّ فى افعال اللّه تعالى؟ انّما يتوجّه اذا كان تعالى اللّه مختاراً يمكنهُ ان يفعل و ان لا يفعل، حتّى يقال: لم هذا دون ذاک؟

و امّا اذا كان موجباً لذاته، لم يكن ان يُقال: لم فعل هذا، دون ذاک؟ لانّه لمّا وجدت هذه الافعال، لانّ ذاته كانت موجبة لها، استحال فى العقل، عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات او شروراً. و امّا انّه لابُدّ من القول بالحُسن و القُبح العقليين لانّها لو لم يقل بذلک، كان الكُلّ حسناً صواباً من اللّه على ما هو قول الاشعرية، فلا يُمكن ان يقول: لا يجوز من اللّه تعالى، فعل الشرّو يجب ان يكون فاعلاً للخير.

و هذا البحث، انّما يستقيمُ على قول المُعترفين بهذين الاصلين، و هم المُعتزلة، و امّا الذين ينكرونهما و هُمُ الفلاسفة، او احدهما و هُمُ الاشاعرة، فيكون البحث ساقطاً عنهم كما مرّ، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الفلاسفة، لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مرّ، فامكن ان يقال: لم اختار هذا دون ذلک، و ايضاً لا نُسلّم انّهم لا يقولون بالحسن و القُبح العقليين، فانّ الحُسن و القُبح العقليين، يطلقان على ملائمة الطّبع و منافرته، و على كون الشّىء صفة كمال، او صفة نقصان، و على كون الفعل موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذّم. و لا نزاع فى الاوّلين، انّما النّزاع فى المعنى الاخير، فيتجّه ان يقال: اللّه تعالى، كاملٌ بالذّات، خيرٌ بالذات، فكيف يوجد منه الشّر و النّاقص.

و اليه اشار بقوله: انّما يبحثون عن كيفية صدور الشّرّ، عما هو خيرٌ بالذّات، و لا خفاء فى انّ اندفاع الشُّبهة يتوقّفُ على المنعين جميعاً، و انّما اقتصر على المنع الثّانى تعويلاً على ما سبق منه فى تحقيق الاختيار.

ثمّ قال: يجبُ ان يتصوّر الخير و الشّرّ فى هذه المسئله، ثمّ يبحث عنهما و المشهورُ فى ما بين الفلاسفة، انّ الخير، هو الوجود و الشّرُّ هو العدم. و رُبما استدلّوا عليه ببعض الامثلة، كما قالوا انّا نحكم بانّ القتل شرٌّ و اذا تصوّرنا فيه من الامور الوجوديّة و العدمية، وجدنا الشّرّ من العدميات، فانّا اذا نظرنا الى كون السّكين قاطعاً، فهو خيراً لانّ كمال السّكين ان يكون كذلک، و اذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع، كان ذلک أيضا خيراً لانّه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السّكين، كان

مع القول بالاختيار و الحُسن و القبح العقليّين، كما هو مذهب المعتزلة. امّا مع القول بالايجاب، او بنفى الحُسن و القُبح عن الافعال الالهيّة، لا يكون السّؤال بـ«لم» عن افعاله وارداً، فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجوابُ: انّ الفلاسفة، انّما يبحثون عن كيفيّة صدور الشرّ عمّا هو خيرٌ بالذّات، فينبّهون على انّ الصادر عنه ليس بشرّ، فانّ صدور الخيرات الكلّيّة المُلاصقة للشرور الجزئيّة ليس بشّر.

ثمّ قال: انّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، و هو ليس بصحيح، لانّهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة الى الاستدلال، و ان ارادوا حمل العدم على الشرّ، فهُم محتاجون قبل ذلک الى معرفة ماهيّة الشرّ، لانّ التّصديق مسبوقٌ بالتصوّر، و على تقدير صحّة الاستدلال في هذا المقام، فحاصل استدلالاتهم، تمثيلات لا تفيدُ يقيناً.

و الجوابُ: انّهم يبحثون عن ماهيّة الّشيء الّذى يعبّر عنه الجمهور، بلفظة «الشرّ»، فينظرون فى وجوه استعمالاتهم و يلخّصون ما يدخل فى تلک الماهيّة بالذّات، عمّا ينسب اليها بالعرض، لتتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها. و ظاهر انّ البحث على هذا الوجه صحيح، و ليس باستدلال تمثيليّ، غاية ما فى الباب، انّه مبنيٌّ على معرفة وجوه الاستعمالات الّتى لا طريق اليها الّا الاستقراء.

ثمّ ذكر: انّ الفلاسفة، لا يخلّصهم عن هذه المضايق، الّا ان يقولوا: انّ قول القائل، لم

ذلک شراً، و امّا اذا نظرنا الى قوّة حيوة المقتول و الى تفرّق اتّصال بدنه، وجدناه شراً و علمنا انّ الوجود هو الخير و العدمُ هو الشرّ. و هذا الاستدلال، ليس بجيّد، لانّهم ان ارادوا بقولهم: الخير وجود و الشرّ عدم، تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ «الشر»، بالعدم، فلا حاجة لهم فى الاستدلال، لانّ لكُلّ احد ان يفسّر اى لفظ شاء، بأى معنى شاء، و ان ارادوا التّصديّق بذلک، فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشرّ. و الكلام الآن، فيه، و بتقدير التّنزل عن هذا المقام، فهو مجرّد تمثيل، لانّه لا يُفيدُ اليقين .

والجواب: انّ المُراد، تصوير الخير و الشرّ و التّمثيل، ليس بالاستدلال بل تعيّن لمعنييهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور، تلخيصاً لهما عن غيرهما حتّى تحقّق ان كُلّ موضع يطلقون الشّر، يُريدون فقدان كمال او عدم شيء، م.

خلق اللّه الخلق، باطلٌ لانّه ـ تعالی ـ خالقٌ لذاته، لا لعلّة، و هو یُنافی القول بتعلیل الشرّ، فاذن خوضهم فی ذلک من باب الفضول.

اقول: لا حاجة بنا هیهُنا، الی ایراد جوابه[1]، فانّ مامرّ کاف فیه .

---

۱ - قوله: «لا حاجة بنا هیهُنا الی ایراد جوابه»، امّا الشّر، هو الالمُ وحده، فقد تبیّن انّ الشّـر عدم شیء، من حیث هو غی موثر،والالم وان کان شرابالقیاس الی فقدان الاتّصال، الّا انّه جزئیٌ واحدٌ من الشرّ، فانّ الظّلم و الزنا و الموت و الجهل و غیرها، شرورٌ و لیست بالآم، و امّا انّ کثرة الالآم، یقتضی غلبة الشّرّ، فقد مرّ انّ الوجود الحقیقی و هو وجود الشّیء فی نفسه و الوجـود الاضافی و هو کونه سبب الوجود شیء آخر، اکثر من العدم الاضافی الّذی هو شرّ، ای کونه سبباً لعدم آخر، و امّا انّ الفلاسفة لا یخلصهم من هذه المضایق، ای تصویر الشّرّ، و بیانٌ قلتُهُ الّا بنفی تعلیل الشّرّ، فقد بان ارتفاع تلک المضایق.

و نحنُ نُحرّر هذه المسئلة من الابتداء تلخیصها لها من الزّواید الّتی، لا طائل تحتها، فنقول: لمّا بیّن القضاء و القدر و الفرق بینهما و بین العنایة، یُرید ان یبیّن کیفیة وقوع الشّرور فی قضائه.

فانّ لسـائل ان یسئل، فیقول: فی الوجود شرور کثیرةٌ من الزّلازل و الصّواعـق و الحـیوانـات الموذیة من السّباع و الهوام و القُوی الشّهوانیة و الغضبیّة الّتی یستلزمُ الشّرور الکثیره الی غیر ذلک، و اللّه ـ تعالی ـ خیرٌ محض و کذا العقول السّماویة، فکیف صدر عن الموجودات الّتی هی خیراتٌ محضة موجودات هی شرور.

و جواب هذا، موقوفٌ علی تحقیق ماهیّة الخیر و الشّر، فالخیرُ هو الوجود من حیث انّه مؤثّر، و الشّرّ هو العدم، من حیث انّه غیر مؤثر وکُلّ وجود، خیرٌ فی نفسه و لیس فی الوجود شرٌ اصلاً، نعم یطلق علی الموجودات «الشر»، باعتبار انّها تستتبع خیرات، ای یکون مصدراً الکمالات الخیر، فذلک الموجود یکون خیراً و شراً بالاضافة و العرض، و هذا کالشّمس، فانّها سببٌ لنضج المُرکّبات و الحرارات و الاضواء و غیر ذلک من الکمالات، الّا انّها رُبما تصدّع بسبب التّبخیر، فالشمس یکون شراً بالاضافة الی التّصدیع الّذی هو عدم صحّته. و الشّـر و ان اطـلق عـلی الوجود، لکنّه اذا نقش، یکون مشتملاً علی عدم لا یطلق الشّرّ علیه، الّا باعتبار ذلک العـدم، فالشّرُ فی الحقیقة، هو ذلک العدم.

و الامثلةُ الّتی ذکرها الحکما، لیست براهین، بل کانّها جواب لسؤال و هو انّکم قلتُم: انّ ماهیة الخیر الوجود، و ماهیة الشّرّ العدم، و نحن نجد اطلاق الشّرّ علی الوجود، فلا یکون التّعریف

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّك تقول: انّ اكثر النّاس، الغالبُ عليهم الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، فلم صار هذا الصّنف منسوباً فيهم الى انّه نادر؟ فاسمع انّه كما انّ أحوال البدن فى هيئة ثلاثة: حال البالغ فى الجمال و الصحّة، و حال من ليس يبالغ فيهما، و حال القبيح و المسقام او السقيم، و الاوّل و الثانى، ينالان من السّعادة العاجلة البدنيّة قسطاً وافراً او معتدلاً، او يسلمان، كذلک حال النّفس فى هيئتها ثلاثة: حال البالغ فى فضيلة العقل و الخلق، و له الدّرجة القُصوى فى السّعادة الأُخرويّة، و حال من ليس له ذلک، لا سيّما فى المعقولات الّا انّ جهله ليس على الجهة الضارّة فى المعاد و ان كان ليس له كثير ذخرٌ من العلم، جسيمُ النفع فى المعاد الّا انّه فى جملة اهل السّلامة و نيل حظّ ما من الخيرات الآجلة، و آخر كالمسقام و السقيم، هو عرضة الأذى فى الآخرة. و كلّ واحد من الطّرفين نادر، و الوسط فاش غالب، و اذا أُضيف اليه الطّرف الفاضل، صار لاهلُ النّجاة غلبة وافرة.»

لمّا كان قُوى الانسان[1] الّتى بحسبها تصدر الافعال الاراديّة عنه، و يصير بسببها

صحيحاً.

ـ فاجابوا بانّ الوجود، ليس بشرّ على الحقيقة، بل بالعرض و الاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة، انّما هو بهذا الاعتبار، اى الخير و الشرّ بالاضافة و الّا فليس الوجود شراً اصلاً، ثمّ حاصل الجواب: انّ الموجود الشرّ، انّما وقع فى القضاء الالهى، لانّ كُلّ موجود يفرض و فيه شرّ، فلابُدّ ان يكون جهات خيريّته اكثر من جهات شريّته، و لا يجوزُ ان يترک الخير الكثير، لاجل الشرّ اليسير. هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام، م.

١ - قوله: «لمّا كان قُوى الانسان»، تلخيص السّؤال ان للانسان قوىً ثلاثاً و الغالب عليهم بحسب القوة النّطقية «الجهل»، و بحسب القوّة «الشهوانية« والغضبية طاعة الشهوة و الغضب. و هى شرورٌ لانّها اسباب الشّقاوة و العقاب، فيكونُ الشّرُ غالباً فى نوع الانسان.

و تقدير الجواب ان يُقال: كما انّ للبدن فى الصّحة و الجمال اقساماً ثلاثة: ما فى غاية الجمال، و ما فى غاية المرض و القبح و ما بينهما و هو الغالب، كذلک للنّفس فى العلم و الخلق، ثلاثة اقسام: من فى كمال العلم و حسن الخلق، و من فى غاية الجهل و قبح الخلق، و من بينهما و هو الغالب اذ النادر هو الجهل المُركّب، دون البسيط، فاذا انضمّ الى الطّرف الافضل، يكون الغلبة

سعیداً او شقیّاً ثلاثاً: نطقیّة، و غضبیّة، و شهویّة، و کانت السّعادة و الشقاوة العاجلتان مُستحقرة بالقیاس الی الآجلتین، و کان الغالب علی النّاس بحسب النّظر الظاهر أضداد ما ینبغی ان یکونوا علیه بحسب هذه القوی، اعنی الجهل و طاعة الشّهوة و الغضب، سبق الوهم الی کون الاکثرین اشقیاء، لا سیّما فی الآجل.

و ذلک یقتضی غلبة الشرّ فی نوع الانسان الّذی هو اشرف انواع الکائنات. فازال الشیخ هذا الوهم، بانّ وجود الجهل الّذی هو ضدُّ الیقین، اعنی الجهل المُرکّب الرّاسخ نادرٌ کوجود الیقین، و العامّ الفاشی، هو الجهل البسیط الّذی لا یضرُّ فی المعاد کثیر ضرر، و کذلک فی القوّتین الاخیرتین فانّ وجود الشّرارة المُضادّة للملکة الفاضلة نادرٌ کوجودها.

و العامّ الفاشی، هو الاخلاق الخالیة عن غایتی الفضل و الرّذالة، و شبّه النّفوس فی هذه الاحوال بالابدان فی الجمال و الصحّة الغایتین، او فی القبح و المرض الغایتین، او فی الحالة المُتوسّطة بینهما، ثمّ بیّن انّ الوسط، مع احد الطّرفین، غالب فاذن الشرّ لیس بغالب. و ذلک لانّ الشقاوة الابدیّة، تخصّ بالطّراف الاخسّ علی ما یجیءُ بیانه و هو معنی قوله: «و آخرُ کالمسقام و السّقیم هو عرضة الاذی فی الآخرة». یقال: هو عرضة الشّیء و عرضة للشیء، اذا کان منتصباً لشیءٍ لا یتعرّضُ ذلک الشّیء لغیره، و باقی عباراته واضحة.

• تنبیهٌ •

«و لا یقعنّ عندک[۱] انّ السّعادة فی الآخر نوعٌ واحدٌ، و لا یقعنّ عندک انّ السّعادة،

لاهل النّجاة.

ـ فان قلت: الجهلُ البسیط، ایضاً شرٌّ لانّه فقدان الانسان کماله العلمی، فلمّا کان هو العامُّ الفاشی، یکون الشرّ اکثر.

ـ فنقول: الکلامُ فی الموجود الّذی هو الشرّ، و الجهل لیس بموجود، و الانسانُ لیس بشرّ بالاضافة، لانّه لیس سبباً له، م.

۱ – قوله: «لا یقعن عندک»، هذا تنبیهٌ علی توهمات فی الباب باطلة: احدها، انّ السّعادة نوع

لا تنال اصلاً الّا بالاستكمال فى العلم و ان كان ذلک يجعل نوعها نوعاً اشرف، و لا يقعنّ عندک انّ تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النّجاة، بل انّما يهلک الهلاک السّرمد، ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، و انّما يعرض للعذاب المحدود، ضرب من الرّذيلة و حدٌّ منه. و ذلک فى اقلّ اشخاص الناس، و لا تصغ الى من يجعل النّجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل و الخطايا صرفاً الى الابد، و استوسع رحمة اللّه، و ستسمع لهذا فضل بيان.»

يريدُ تقرير كون الشّقاوة الابديّة مُختصّةً بالطرف الاخسّ و هو ظاهرٌ.

و قوله: «باتكة لعصمة النّجاة»، أي: قاطعة. و العصمةُ هيهنا، اسمٌ لما يعتصم به الانسان، أي يستسمک به لئلّا يسقط.

و قوله: «بل انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة»، دالٌّ على انّ ما عداهما، امّا يقتضيان شقاوة منقطعة، او لا يقتضيان شقاوة اصلاً، و انّما قال: «و استوسع رحمةُ اللّه»، ملاحظة لقوله عزّ من قائل: و رحمتى وسعت كلّ شىء، فسأكتبها للذّين يتّقون[1]، فانّ فيه ما يدُلُّ على شمولها للمعلوم و على تخصيصٍ ما، لاهل الطّرف الاشرف بها.

واحد، لا تنال الّا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه فى الشّقاوة، فيكون الشّرُّ غالباً، و اجاب بالمنع عن ذلک.

ثانيها، انّ مرتكبى الخطايا، اكثر من غير هم و لا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشّرّ، و الجواب: انّ الفساد امّا فى الاعتقاد، فلا يوجبُ الهلاک السّرمد الّا الجهل المُركّب، و امّا فى الخلق، فليس كُلّ خُلقٍ ردىء، موجباً للعذاب، بل ما يتمكّن فى النّفس تمكناً بالغاً، و الموجب للعذاب، لا يوجب الّا عذاباً محدوداً منقطعاً يزول العذاب و يحصل السعادة، و اذا قوبل ذلک العذاب المحدود بالسّعادة الابدية الحاصلة بعده، يغلبُ السّعادة، هذا المطابق للمتن. و امّا قول الشارح: انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، فليس بمنطق، لانّه لم يحصل الهلاک السّرمد فى الرّذيلة، بل العذاب المحدود.

و ثالثها، انّ النّاجى، ليس الاّ من عرف الحق بالبراهين و كان نقياً من الآثام، كما يقوله المعتزلة، فيكون اهل النّجاة فى غاية القلّة، اجاب بانّ رحمة اللّه واسعة، ليست وقفاً على عدد، م.

١ - اعراف / ١٥٥.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«او لعلّک تقول: هلّا امکن ان یبرء القسم الثّانی عن لحوق الشرّ، فیکون جوابک: انّه لو بریء عن ان یلحقه ذلک، لکان شیئاً غیر هذا القسم، فی اصل وضعه ممّا لیس یمکن ان یکون الخیر الکثیر یتعلّقُ به الّا و هو بحیث یلحقه شرّ بالضرورة، عند المُصادمات الحادثه، فاذا بریء عن هذا، فقد جعل غیر نفسه، فکان النّار جعلت غیرُ النّار و الماءُ غیر الماء. و ترک وجود هذا القسم و هو علی صفتِهِ المذکورة، غیر لائق بالجود علی ما بیّنّاه.»

و هذا الفصل، غنیٌّ عن الشّرح.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول ایضاً: فان کان القدر فلم العقاب؟ فتأمّل جوابه: انّ العقاب للنّفس علی خطیئتها، کما ستعلم هو کالمرض للبدن، علی نهمه، فهو لازمٌ من لوازم ما ساق الیه الاحوال الماضیّة الّتی لم یکن من وقوعها بُدّ و لا من وقوع ما یتبعها، و امّا العقاب الّذی یکون علی جهة اُخری من مبدءٍ له من خارج، فحدیثٌ آخر، ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ایضاً یکون حُسناً لانّه قد کان یجبُ ان یکون التّخویف موجوداً فی الاسباب[1] الّتی تثبت فتنفعُ فی الاکثر و التّصدیق تأکیدٌ للتّخویف[2]، فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضی التّخویف و الاعتبار، فرکّب الخطأ و اتی بالجریمة، وجب التّصدیق، لاجل الغرض العامّ و ان کان غیرُ ملائمٌ لذلک الواحد و لا واجباً من مختارٍ رحیم، لو لم یکن هُناک الّا جانب المُبتلی بالقدر، و لم یکن فی المفسدة الجُزئیّة له مصلحة کلّیّة عامّة کثیرة، لکن لا یلتفتُ لفت الجزئی لاجل الکلّیّ، کما لا یلتفت لفت

---

۱ - قوله: «قد کان یجبُ ان یکون التّخویف موجوداً فی الاسباب»، ای الاسباب الّتی نظام العالم مربوطٌ بها، مثلاً ادراک المرئیّات من جملة نظام العالم فلو لا البصر، لما حصل هذا الخیر من النّظام، فلمّا اوجد اللّه تعالی البصر و السّمع و اللمس غیرها، تمّ النظام، فلذلک وجد التّخویف، لانّ صدور الافعال الجمیلة من العبد، یتوقّفُ علیه، م.

۲ - قوله: «و التّصدیقُ تأکیدٌ للتخویف»، التّصدیق، ای الوفاء بالتّخویف، تأکیدٌ للتخویف، و انّما یعلم هذا الوفاء لاخبارٍ صادقٌ به او لاقامة فی الدّنیا کالحدود، م.

الجزء لاجل الكلّ، فيقطع عضو و يؤلم لاجل البدن بكلّيّته ليسلم. و امّا ما يورد من حديث الظّلم و العدل و من حديث افعال، يُقال انّها من الظّلم و افعال مقابلة لها و وجوب ترک هذا و الاخذُ بتلک علی انّ ذلک من المقدّمات الاوّليّة، فغيرُ واجب وجوباً کلّيّاً، بل اکثره من المقدّمات المشهورة الّتی جمع عليها ارتياد المصالح. و لعلّ فيها ما يصحّ بالبُرهان بحسب بعض الفاعلين.

و اذا حقّقت الحقائق، فليلتفت الی الواجبات، دون امثالها، و انت فقد عرفت اصناف المُقدّمات فی موضعها.»

تقريرُ السّؤال ان يُقال: ان کانت الافعال الانسانيّة، صادرةٌ عنه علی سبيل الوجوب لتمثّلها مع سائر الجُزئيّات فی العالم العقليّ[1] و لوجوب حدوث ما يحدث منها فی هذا

---

١ - قوله: «لتمثلها مع ساير الجُزئيات فی العالم العقلی»، وجوب صدور الفعل من العبد، مع القول بانّه قادرٌ مختارٌ علی ما يقوله الحکماء، لا يجتمعان لانّه حينئذٍ يمتنع التّرک، فيمتنعُ ملزوم التّرک و هو مشيّتُهُ التّرک فی تجديد القدرة ان شاء يترک، فلا قدرة اصلاً.

و جوابه: انّ المُلازمة ثبت بين المُمتنعين، مع انّ الامتناع، ليس بالذّات، بل مشيّة التّرک بالنّسبة الی العبد مُمکنةٌ و استمرا رعدم الممکن، لا يُنافی امکانه. و محصّل تقدير السّوال: انّ الافعال الصّادرة من العبد، ان وجب ان يکون مطابقةً للعالم العقلی ـ و هذا هو القدر ـ فلم يعاقبون علی ذلک؟

و فی جوابه طرايق: الطّريقةُ الاُولی، طريقة الحکماء و هی ان العقاب، لازمٌ من لوازم افعالهم، ففعلهم هو سببٌ له و هذا کالمرض، فانّ الانسان لمّا احتاج الی تناول الغذاء و يبقی عند کُلّ هضم لطخة من الفضلات و يجتمع فی بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة کثيرة رديئة، حتی اذا اثرت الحرارة الغريبة، فيها اشتعلت و حدثت الحمي او الضب الی عضوٍ، فتورّم الی غير ذلک، فکذلک حال العقاب، فان الانسان اذا فعل افعالاً رديئة، ينتقشُ فی النّفس، بحسب کُلّ فعل ملکة رديئة و يجتمع علی مرّ الامام ملکات رديئة متعدّدة، لکن ما دامت متعلقةً بالبدن کانّها ذا اهلة عنها، حتّی اذا فارقت البدن، تأذّت بها تأذياً عظيماً. فالعقابُ انّما هو لازمٌ للافعال المذمومة، واردٌ علی النّفس منها، لا من خارج و هو نار اللّه الّتی تطلع علی الافئدة (همزة / ۶ـ ۷).

و امّا العقاب الوارد من خارج، کما أنبء عنه الکُتُب الالهية، فانّ اوّل، رجع الی الاول، و ان لم

یأول توقّف القبول به، علی اثبات المعاد الجسمانی، و حینئذٍ لو سُئل و قیل: لم یعاقب؟ فان ارید انّ غرض اللّه ـ تعالی ـ من العقاب، أی شيٍ هو، سقط السّؤال، لانّ افعاله ـ تعالی ـ منزهةٌ عن الاغراض و ان کان السّؤال عن سبب العقاب، فجوابُهُ ظاهرٌ، و هو انّه لمّا ارتکب الافعال المنهیة، عاقبه اللّه ـ تعالی ـ علی عصیانه.

نعم، یردُ السّؤال علی وجه وجیه و هو انّ اللّه تعالی، خیرٌ محض بالذّات و العقوبةُ شرٌ محض، فکیف صدرت من اللّه تعالی؟. و جواب الشیخ عن هذا الوجه و تحریر جوابه ان یُقال: لمّا کانت نفس الانسانیة فی علم الباری، قابلةً للکمالات، فکانت الحکمة العالیة، اقتضت افاضة تلک الکمالات، لکن بحسب استعداداتٍ یحصل لها من افاعیلها و کان فیها قُویً یمنعها من تلک الافاعیل الی افاعیل تضادّها قدر تکلیفاً و تخویفاً یکون من اسباب ارادتِهِ الافعال الجمیلة و لمّا کان الوفاء بذلک التّخویف ایضاً من اسباب ذلک مؤکداً له، و الوفاءُ بالتخویف العقوبة، لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعیل الجمیلة.

غایة ما فی الباب، انّ العقوبة، یکون شرّاً بالقیاس الی الشّخص المعذّب، لکنّها لمّا کانت سبباً لکمالات سایر النّفوس، لم یلتفت الی ذلک، فان ترک الخیر الکثیر لاجل الشّرّالیسیر، شرٌ کثیرٌ. اینجی ثمّ لمّا یکن بُدّ من ان یکون لذلک التّکلیف شارع و حافظ، بعث الانبیاء و الرّسل لذلک. فهذه کُلّها اسباب لصدور الفعل الخیر من النّفس الانسانیّة و هذا کما انّ الهیولیٰ لمّا کانت مستعدّة للصّور فی العلم الازلی، خلق فلک غیر منقطع الحرکةً یختلفُ حال الهیولی، بحسب اختلاف حرکاته و اوضاعه، فیفیضُ من المبدأ الفیاض صورة صورة، فحال النّفس الانسانیة هکذا.

الطّریقةُ الثّانیة، طریقة المعتزلة و هی انّ اللّه ـ تعالی ـ کلّف العباد، لانّ صلاح حالهم فی التّکلیف، و وعدهم علی الطاعة و اوعدهم علی المعصیة، لانّ ذلک الوعد و الایعاد، لطفٌ من اللّه، یُقرّبهم الی الطاعة و تجنّبهم عن المعصیة، ثمّ انّه یجبُ علیه الاثابة علی الطّاعات، اذ الاخلال به قبح و ظلم، و امّا العقاب فحسن ایضاً لارتکابهم المعاصی، فاذا قیل لهم لم یعذبون؟ قالوا: لانّهم ارتکبوا المعاصی، و اذا قیل لم ارتکبوا المعاصی؟ قالوا: لارادتهم ذلک و انّهم مختارون، و اذا قیل لهم: الیس یجب صدور المعصیة عنهم حتّی یطابق علم اللّه تعالی؟ اجابوا بانّ اللّه ـ تعالی ـ کما علم وجود المعصیة، علم انّ المعصیة، صدرت عنهم باختیارهم و ارادتهم، فعلم اللّه تعالی، لا ینافی اختیارهم.

الطّریقة الثّالثة، طریقةُ الاشاعرة، فانّهم لمّا ذهبوا الی انّ جمیع الحوادث، بل جمیع الموجودات

العالم، مطابقاً لما تمثّل هناك، فلم يعاقب الانسان على شيءٍ يصدُرُ على سبيل الوجوب؟

و الشيخُ اجاب عنه اوّلاً بجوابٍ تقتضيه القواعد الحكميّة و هو قوله: «انّ العقاب للنفس، على خطيئتها ـ كما ستعلم ـ هو كالمرض للبدن»، الى قوله: «و لا من وقوع ما يتبعها»، و هو ظاهرٌ.

و هذا النّوع من العقاب، انّما يكون للنّفس الانسانيّة بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها. فكأنّها تكون من داخل ذاتها و هو نار اللّه الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة[1]، لكنّ الآيات الواردة بالوعيد فى الكُتبُ الالهيّة، لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى، واردٌ على بدن المسيء، من خارج، على ما توصف فى التّفاسير و

الممكنة من اللّه تعالى و هو سببُ الكل، فان قيل فلم العقاب؟ قالوا: انّ كان المُراد، الغرض من العقاب، فلا غرض و ان كان المُراد سببه، فهو اللّه تعالى و لا يسئل عما يفعل. فالتّقديرُ على مذهبهم، خلق اللّه جميع الاشياء، و على مذهب الحكماء، مطابقة الموجودات فيما يزالُ للصّور الموجودة فى العالم العقلى.

و لابُدّ لجميع المسلمين و لساير الطوايف، الاقرار بما ذهبو اليه من معنى التّقدير و القضاء، لانّ الكُلّ، اتّفقوا على انّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الموجودات، من الازل الى الابد و هو «القضاء»، و على انّ كُلّ ما يوجد فى عالم الحدوث، هو على وفق علمه و الّا لزم جهله تعالى و هو «القدر».

و هذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجوابُ من السّؤال الاوّلُ من انّ القدر على مذهب الحكماء، غير القدر على مذهب الاشاعرة، و انّما قدّم هذه المُقدّمة، ليظهر انّ الاسباب، مقدرة على مذهب الحكماء، كما انّ المُسبّبات مقدّرة، ثمّ بعد تمهيدها اشار الى امرين: احدهما، الجواب عن السّؤال الاوّل و هو انّ فعل الاول، صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و اراداته، و من اسباب ارادته، فعل الخير التّخويف و العقاب، فهُما من الاسباب المُقدّرة لنظام العالم، كما ان فعل الخير مقدّر.

ـ فان قيل: لمّا كان فعل العبد، مقدراً فلم العقاب؟ او لم التّخويف؟

ـ قلنا: لانّها من اسباب فعل الخير الصّادر عن العبد، و قد تبيّن انّ التّخويفُ مقدّمٌ فى التّقدير على العقاب و لا محذور فيه اصلاً.

و الآخر: ابطالُ جواب الامام، فانّ القول ببطلان تعليل القدر، انّما يصحُّ على مذهب الاشاعرة، اذ لا علّة عندهم الّا اللّه، لا على مذهب الحكماء، فانّ كُلّ موجود فى القدر، له علةٌ عندهم، حتّى ينتهى الى ان ينتهى العلل، م.

١ - هُمزة / ۶ـ ۷.

الاخبار.

فاشار الیه الی ذلک ایضاً بقوله: «و امّا العقاب الّذی یکون علی جهةٍ اُخری من مبدءٍ له من خارج فحدیث آخر»، ای اثباته علی الوجه المشهور، لو کان حقاً، لکان سمعیّاً.

ثمّ اراد ان یذکر انّ ذلک ایضاً علی تقدیر تسلیم کونه کما یفهمه اهل الظّاهر، لیس ممّا لا یجوز وقوعه فی الحکمة الالهیّة، ای لیس بشرّ، فقال: «ثمّ اذا سُلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ایضاً یکون حُسناً» و اراد بالحسن هیهُنا، الخیر المقابل للشرّ لا ما یذهب الیه المتکلّمون علی ما سیأتی.

و استدلّ علی ذلک، بانّ وجود التّخویف فی مبادی الافعال الانسانیّة، حسنٌ لنفعه فی اکثر الاشخاص، و الایفاءُ بذلک التّخویف، بتعذیبِ المُجرم، تأکیدٌ للتّخویف و مقتضٍ لازدیاد النّفع، فهو ایضاً حسن.

ثمّ بیّن انّ هذا التّعذیب، انّما یکون شرٌّ بالقیاس الی الشّخص المعذّب، و یکون خیراً بالقیاس الی الاکثرین من نوعه و لا یلتفت لفت الجزئیّ، لاجل الکلّی ای لا ینظر الیه. فهذا ایضاً من جملة الخیر الکثیر الّذی یلزمه شرّ قلیل، و استشهد بقطع العضو، لصلاح البدن فانّ الحکم بوجوب ذلک و ان کان مشتملاً علی شرٍّ ما، مقبولٌ عند الجمهور.

و قد تبیّن من ذلک انّ ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیّة. و بعض المتکلّمین المنکرین لتلک الاصول ـ کالمعتزلة ـ انّما یقرّرون ذلک، علی وجه آخر و هو قولهم: تکلیفُ العباد واجبٌ علی اللّه تعالی او حسن منه، اذ فی ذلک صلاحُ حالهم العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعید علی الطاعة و المعصیة، حسنان اذ فیهما تقریبهم الی طاعته و تبعیدهم عن معصیة، و تعذیب العاصین عدل منه حسن و الاخلال باثابة المُطیعین، ظلمٌ قبیحٌ، الی امثال ذلک ممّا ینونه علی مقدّماتٍ مشهورةٍ مشتملةٍ علی تحسین بعض الاحکام، بعضها بحسب العقل یعدّونها من البدیهیّات. فذکر الشیخ: انّ تلک المُقدّمات، لیست من الاوّلیات، بل اکثرها آراءٌ محمودةٌ، اشتهرت لکونها مُشتملة علی مصالح الجمهور.

و یُمکن ان یقع فیها ما یصحُّ بالبرهان، بحسب بعض الفاعلین، یعنی الاشخاص الانسانیّة، علی ما مرّ فی المنطق، فاذن بناء بیان احکام افعال الواجب الوجود علیها غیرُ صحیحٍ.

قال الفاضل الشارح: هذا الجواب، ضعيفٌ امّا اوّلاً، فلانّه مبنيٌّ على وجوب التّخويف، فكما يقال: ان كان القدر، فلم العقاب، يجوز ان يُقال: ان كان القدر، فلم التخويف، فيكون حكمهما واحداً، فاذن لا يجوزُ ان يجعل احدهما مقدّمة فى بيان الآخر، و امّا ثانياً، فلانّه لا يتمشّى على قول الملّيّين، لانّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يُخالف قواعدهم، اكثر من النّاجين. و كان غرضُهُ تمشيةُ قولهم، بل الجواب الصّحيح ان يُقال: لانّ العقاب ايضاً من القدر و طلب علّة ما يقتضيه القدر، باطل.

و **اقول**: على الاوّل: القولُ بالقدر على ما ذهب اليه الحُكماء، و هو وجوب كون الجُزئيّات مستندةً الى اسبابها المُتكثّرة، يُخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المُتكلّمين، لانّهم يقولون: لا فاعل و لا مؤثّر فى الوجود الّا اللّه، و الجوابُ الّذى ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله، فانّ فعل الانسان، مستندٌ عنده، الى قدرته و ارادته و كلاهُما مستندان الى اسبابهما.

و من اسباب ارادة فعل الخير، التّخويف، فاذن وقوعُ التّخويف فى الاسباب المُقتضية للخير، واجبٌ مع كونه من القدر، و التّعليلُ به صحيحٌ على ما ذكره الشيخ، و هو لا يُنافى كونه من القدر، لانّ جميع ما فى القدر، معلّلٌ عنده، و امّا على اصول الاشاعرة، فلمّا لم يكن للتّخويف اثر، كان التّعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح، و انّما ينقطع الكلام فى القدر عندهم، بقطع التّعيل على الاطلاق، و لذلک يقولون: لا يُسئل عمّا يفعل.

و على الثانى، انّ الشيخ لا يُريد تمشيةُ قواعد المتكلّمين الملّيّين على ما صرّح به، بل يُريد تمشية ما نطق به الكُتُب الالهيّة فى هذا الباب، و ليس فيما ورد من التّنزيل حكمٌ بانّ الهالكين، اكثرُ من النّاجين، بل يُمكن ان يوجد فيه ما يُناقض هذا الحكم.

النّمط الثامن

فی البهجة و السعادة

البهجة: السرور و النّضرة، و السّعادة: ما يقابل الشّقاوة، و المُرادُ منهما، الحالة الّتی تكون او تحصل لذوی الخير و الكمال، من جهة الخير و الكمال.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّه قد سبق الی الاوهام العاميّة، انّ اللذّات القويّة المُستعلية[1]، هی الحسيّة و انّ ما

---

١ - قوله: «النّمط الثامن، ان اللذات القويّة المُستعلية»، لمّا كان الّلذة، ادراک المُلايم و الادراکُ امّا حسیٌّ او عقلی، كان الّلذةُ علی قسمين ايضاً: حسيةٌ و عقليةٌ. و اللذةُ الحسية، امّا ظاهرةٌ متعلقةٌ بالحواس الظّاهرة، و امّا باطنةٌ يتعلّقُ بالوهم و الخيال، كالرّجاء و الشّوق و التّصورات الشّهوية و الغضبية، فاللّذاتُ ثلاثٌ فی ثلاث مراتب: فمرتبةُ اللذة الحسيّة الباطنة، اقوی من الظّاهرة، لانّها آثر عند العقلاء، و مرتبةُ اللذة العقلية الصّرفة، اقوی منهما جميعاً، فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراک و تفاوت القُوی المُدركة، فانّ القُوّة المُدركة، ما كانت فی نفسها اشرف و اقوی، يكون لذّتها اتمّ، لانّ لذّة العين الصّحيحة من جمال الحبيب، اقوی من لذّة العين المرضية، و كذلک الادراکُ ما كان اقوی، يكون اللذة اكثر، كما انّ العاشق اذا رای معشوقة من مسافةٍ اقرب، يكون لذّته اكثر، و كذلک ما كان المُدرکُ اشرف، كان اللذة فی ميله اعظم، فانّ المعشوق المنظورُ ما كان احسن، يكون لذة رؤيته اكثر. و لمّا كانت القُوّة العقلية، اشرف من القوّة الحسيّة، لانّها مجّردةٌ و هی منغمسةٌ فی المادّة، و ادراكها اقوی، لانّها عاقلةٌ بذاتها و ادراک القُوی الحسيّة بالالآت، و مدركات العقل، اقوی ،لانّها كلياتٌ من مدركات القُوی و هی الجُزئيات، لا جرم يكون لذّة العقليّة اقوی من ساير اللذات.

ـ فان قيل: نحنُ لا نلتذُّ بالمعقولات و لا نتألّم بالخيالات، فلو كان اللّذة العقليّة اقوی، وجب ان يكون التذاذُنا بالمعقولات، اشرف فوق ما نتلذُّ بالمحسوسات، و ليس كذلک، بل قد لا نجد لذّة.

عداها لذّاتٌ ضعيفة و كلّها خيالاتٌ غير حقيقيّة، و قد يُمكن ان ينبّه من جملتهم، من له تمييز ما فيُقال له: ا ليس الذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امورٌ تجرى مجراها و انتم تعلمون انّ المُتمكّن من غـلبةٍ مـا، و لو فـى امـرٍ خسيس، كالشّطرنج و النّرد و نحوهما، قد يعرض له مطعوم و منكوح، فيرفضة لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفّة و الرئاسة مع صحّة جسمه، فى صحبة حشمة، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشـمة آثـر و الذّ لا محالة هناک من المنكوخ و المطعوم.

ـ فالجواب: انّ اللّذة، ليست نفس ادراک المُلايم، بل حالةٌ تابعةٌ لادراک الملايم، فمن البيّن انّا اذا ادركنا ملايماً، حصل لانفسنا، حالة أُخرى بحسبه، هى اللذة، فادراک المُلايم و المُنافر، و ان اقتضى اللذة و الالم، الّا انّ هذا الاقتضاء، لا يُوجبُ وجود تلک الحالات عند الادراک دايماً، فرُبما يتوقّفُ حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع و لا شکّ ان للنّفس الفاً بالمحسوسات و الشّهوات و اتّصافاً بالاخلاق الذّميمة، فلعل ذلک مانعٌ من وجدان الّلذة بالمعقولات، كـما انّ المريض الممرور الّذى يغلب عليه مرّة الصفراءُ لا يلتذُّ بالحلاوى، بل يعافها و يكرهها.
ـ لا يُقال: اثبتوا للّه ـ تعالى ـ لذّة عقلية، فلو كانت الّلذة، حالةٌ زايدةٌ على الادراک، لزم وجود امرٍ زايدٍ فى ذاته ـ تعالى ـ و انّه محال.
ـ لانّا نقول: اللذةُ فينا معنى زايد، على ادراک المُلايم، بخلاف اللذة فى البارى، كما فى العلم و القُدرة و غيرهما من الصّفات، او نقول: اللذةُ ليست هى ادراک المُلايم فقط، بل ادراک و نيل للملايم، و نيل المعقولات يُشبهُ حالة العيان، بعد حال الغيبة، و لهذا قال من كمل قوّته العلميّة، يجد لذّات عقلية عظيمة، فلعلّهُ واصلٌ الى نيل المعقولات، فهو عين اليقين، و مثالُ ذلک العنين، لو فرضنا يتصوّر الجماع، بانّهُ ادخال فى فرجٍ، لا يلتذُّ به، كما يلتذّ من ناله، فاللذةُ ليست من الادراک، بل من النّيل، و كذلک من تصوّر الحسن، لا يلتذُّ بهُ بل من نيله، فالنّفسُ ما دامت الفت بالمحسوسات، مشوبةٌ بشوائبها و كان المعقولات، لا تمثيل فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة، امّا اذا تخلّص من هذه الشّوائب، فرُبما تعتورها حال كالمشاهدة بالنّسبة اليها و هو نيلها.
و اعلم، انّ المطلوب من هذه الفصل، ليس الّا نفى حصر اللذات فى الحسيّة الظاهرة و استحقار غيرها، و انّما ذكرنا ما ذكرنا، تنبيهاً على المطلوب بالذّات من النّمط كما، سيأتى تفاصيلها، م.

و اذا عرض للكرام من النّاس، الالتذاذ بانعامٍ يصيبون موضعه، آثروه على الالتـذاذ بمُشتهى حيوانىّ، متنافس فيه، و آثروا فيه غيرُهُم على انفسهم، مُسرعين الى الانعام به. و كذلک فانّ كبير النّفس، يستصغر الجوع و العطش، عند المُحافظة على مـاء الوجـه، و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب، عند مناجزة الاقران و المبارزين، و رُبما اقتحم الواحد على عددهم، ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقّعة من لذّة الحمد و لو بعد الموت، كانّ ذلک، يصل اليه و هو ميّت.

فقد بان، انّ اللذّات الباطنة، مستعليةٌ على اللذّات الحسيّة، و ليس ذلک فى العـاقل فقط، بل و فى العجم من الحيوانات، فانّ من كلاب الصّيد، ما يقتنصُ على الجوع، ثـمّ يُمسكه على صاحبه، و رُبما حمله اليهُ و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدتـه عـلى نفسها، و رُبما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها، فاذا كانت اللذّات الباطنة، اعظم من الظّاهرة و ان لم تكن عقليّة، فما قولک فى العقليّة؟!»

اقول: العطب، الهلاک. و اقتحم، اى دخل من غير رويّة، و الدّهم، العدد الكثير.

و اعلم انّ من المشهورات، انّ السّعادة، هى اللذّة فقط، ثُمّ انّ العوام، يظنّون انّ اللذّات، هى المدركة بالحواسّ الظّاهرة، و امّا المُدركة بغيرها، فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها الى خيالات، لا حقيقة لها، و تارةً يستحقرونها بالقياس الى الحسيّة، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل، على وجوب لذّات باطنة هى اقوى من الحسيّة الظّاهرة لوجوه:

منهما، انّ الغلبة المُتوهّمة و لو كانت فى امرٍ خسيس، رُبما يؤثر على لذّاتٍ يظنّ انّها اقوى اللّذات الحسيّة.

و منهما، انّ لذّة نيل الحشمة و الجاه، تؤثر ايضاً عليها.

و منهما، انّ الكريم، يؤثر لذّة ايثار الغير على نفسه، فيما يحتاجُ اليه، ضرورة على لذّة التّمتّع بها.

و منها، انّ كبير النّفس، يؤثرلذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجهُ او من الاقدام، على الاهوال، مع عدم العلم بنيلها على اللذّات الحسّيّة، الى حدٍّ يتحمّل آلآم الجـوع و العطش، و يقاسى اهوال الموت و الهلاک معها.

و هذه، صغرياتٌ تنصاف اليها كبرى مشهورة، هى انّ كلّ ما هو آثر عند شخص، فهو الذّ بالقياس اليه، لانّ اللذّة، مؤثرةٌ و المؤثر لذيذٌ، فينتجان انّ اللذّات الباطنة، مسـتعليةٌ

على الحسّيّة، و لمّا كانت اللذّات الباطنة المذكورة، حيوانيّة، نبّه على انّ من سائر الحيوانات، ما يُشارک الانسان، فی ذلک فانّ کلب الصّيد، تؤثر اللذّة الوهميّة الّتی ينالها من توقّع اكرام صاحبه ايّاه، على لذّة الاكل، و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر اللذّة الوهميّة الّتی تجدها من تصوّر سلامة ولدها لذّة سلامتها نفسها، ثمّ تدرّج من ذلک الى المقصود.

فذكر انّ اللذّات الباطنة الحيوانيّة، لمّا كانت اعظم من الظّاهرة، فان تكون العقليّة اعظم منها اولى، و ذلک لانّ قوّة اللذّة و ضعفها، يتبعان قوّة الادراک و ضعفه، فانّ اللذّة ادراک ما على ما سيأتی.

* تذنيبٌ *

«فلا ينبغی لنّا ان نستمع الى قول من يقول: انّا لو حصلنا على جملة: لا نأكل فيها و لا نشرب فيها و لا ننكح، فايّة سعادة تكونُ لنا، و الّذی يقول هذا، فيجبُ ان يبصّر و يقال له: يا مسكين! لعلّ الحال الّتی للملائكة و ما فوقها الذّ و ابهج و انعم من حال الانعام، بل كيف يُمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر، نسبةٌ يعتدُّ بها.»

القائلونَ بانّ السّعادة هی اللذّة الحسّيّة، يُنكرون السّعادة الّتی يثبتها الحكماء للنّفس الانسانيّة الكاملة بعد الموت، و يلزمهم على رأيهم ذلک، ان لا يكون غير الحيوان، الآكل الشّارب الناكح سعيداً اصلاً، و لمّا كان غرض الشيخ من الردّ عليهم اثبات تلک السعادة، و كان ما ذكره فی الفصل السّابق، مقتضياً لفساد مذهبهم، صرّح فی هذا الفصل بالردّ عليهم، باثبات تلک السّعادة، و لذلک وسمه بـ«التذنيب».

ثمّ نبّه على مقصوده بالمُقايسة بين حال الملائكة و مافوقها و بين حال الانعام و ما يجری مجراها، بحسب الكمال و الخير الموجود فيهما، فانّ النّسبة بينهما، بعيدةٌ جدّ، بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر، لعدم الاشتراک بين كماليهما فی الماهيّة.

* تنبيهٌ *

«انّ اللذّة، هی ادراکٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرک كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلک، و الالمُ هو ادراک و نيل لوصول ما هو عند المُدرک آفةٌ و شرّ.»

يريدُ التّنبيه على ماهيّة اللذّة و الالم، ليبيّن بالنّظر الحكمی، انّ السّعادة بالمعنى الّذی

يفهمُهُ الجمهور للذّوات العاقلة، اتمّ منها للنّفوس الحيوانيّة، و كذلک الشقاوة لاهلها، فذكر انّ اللّذّة هی ادراک و نيل، امّا الادراک، فقد مرّ شرحُ اسمه، و امّا النّيل، فهو الاصابة و الوجدان، و انّما لم يقتصر على الادراک، لانّ درک الشیء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه [1] و نيله لا يكونُ الّا بحصول ذاته.

---

۱ - قوله: «لانّ ادراک الشّیء، قد يكون بحصول صورة تساويه»، يُمكن ان يدرک الشّیء اولاً و لا يلتذُّ به، فلا يكفی فی اللذة مجرّدُ الادراک، بل لابُدّ مع ذلک من نيل ذاته ـ مثلاً ـ يتصوّر ذات جمال و لا يلتذّ بها الّا بنيلها.

ـ و كأن سائلا يقول: انّ نيل الشّیء، لا يكون الّا بادراكه، فحينئذٍ كفى ذكر النّيل.

ـ اجاب بانّ مفهوم النّيل، ليس الّا حضورُ الشّیء و وجدانه، و هو لا يدُلّ على ادراكه الّا بالمجاز. و دلالةُ الالتزام، مهجورةٌ فی الحدود.

فان قيل: لا شکّ انّا نلتذُّ بتخيل امرأةً حسناء، و تخيّل جماع و شرب مشروب، فهيهنا التذاذ حاصل دون نيل اللذات،

ـ نقول: نحن لا نلتذُّ، بل نتخيل الالتذاذ بتخيّلنا النّيل، و قدم الادراکُ على النّيل، لانّه اعمّ منه و تقدّم الاعمّ فی التّعريفات، واجبٌ.

ـ لا يقال: قد يتحقّق النّيل، بدون الادراک، كما اذا كان مشغولاً باشغال و مرّ عليه حبيبه و لم يره، فلا يكونُ الادراک، اعمُّ من النّيل.

ـ لانّا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله، و لم يقل لما هو عند المدرک، لانّ اللذة، ليست هی ادراک ماهية اللذيذ، بل ادراک حصوله له و وصوله اليه.

فالحاصلُ انّ اللذة لا تحصلُ بادراک اللذيذ فقط، بل بادراک حصوله و هو النّيل، و اللذيذُ ما هو عند المدرک كمال و خير، فالمعتبرُ كماليّتُهُ عنده، لا فی نفس الامر.

ـ فان قلت: فالجاهلُ بالجهل المُركّب، يجب ان يكون ملتذاً به و حينئذٍ ان بقی الجهل بعد موته، فهو يلتذُّ به كما فی الحيوة، و ان لم يبق، لم يتألم، لانّ سبب تألّمه هو الجهل و قد زال، فاحدُ الامرين لازمٌ، امّا اثبات لذّته بالجهل المُركّب بعد الموت، او عدم بقاء عذابه و هو خلاف ما مرّ جوابه.

ـ فنقول: لا نُسلّم الالتذاذ بالجهل المُركّب، فانّما يلتذُّ به، لو نال مدركه، لكن النّيل و هو وجدانه يتوقّفُ على وجوده و ليس بموجود، و سيُبيّنهُ الشارح زيادة بيان، و المشهورُ انّ اللّذّة ادراک

و اللذّةُ لا تتمُّ بحصولِ ما يسُاوى اللذيذ، بل انّما تتمُّ بحصول ذاته، و انّما يقتصر على النّيل، لانّه لا يدُلُّ على الادراک الّا بالمجاز.

الملايم، و الالمُ ادراک المنافر، ثمّ يفسّرون الملايم بما يكون كمالاً و خيراً للمدرک، من حيث هو كذلک و المُنافرُ ما يكون آفةً شراً للمدرک من حيث هو كذلک، فما ذكره الشيخ اقرب الى التّحصيل من المشهور، لانّه لمّا احتيج الى تفسير المُلايم و المُنافر بهذين التّفسيرين، فايرادهما، اولى قصراً للمسافة و تفصيلاً للجمل، فانّه ذكر النّيل و قيّد الوصول و قد بان ان لابُدّ منهما.

قال الامام: فسّر الشيخ «اللذة» و «الالم»، بالكمال و الخير و الآفة و الشّر، فلابُدّ من العلم بهذه الاشياء. و امّا الخير و الشّر، فان اراد بهما ما ذهب اليه من انّ الخير هو الموجود و الشّر هو المعدوم، رجع التّفسير الى انّ «اللّذة» ادراک الموجود و «الالم» ادراکُ المعدوم و ذلک باطلٌ.

امّا تفسيرُ اللذة، فلانّه يلزمُ منه ان يكون ادراک الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء، او تبرّدها بالثّلج، او عند سماع الاصوات المنكرة و شمّ الرّياح الموذية و رؤية الاشياء المؤذية لذّات، لانّها ادراكاتٌ موجوداتٌ، و امّا الالم، فلانّ العدم لا يحسّ به.

و ان اراد بهما التّفسير المشهور و هو انّ الخير، هو اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الشّرُّ هو الالم و ما يكون وسيلةً اليه، كان معنى التّفسيرين انّ اللذة، ادراک اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الالمُ ادراک الالم و ما يكون وسيلة اليه، و فسادُهُ ظاهرٌ، و ان فسّرهما، بشيءٍ ثالثٍ فلابُدّ من ذكره لينظر فيه.

و امّا الكمال، فالاكثرون فسّروهُ بانّه حصول شيءٍ لشيءٍ، من شأنه ان يكون له، فيُقال لهم: ان كان المُرادُ من قولكم: من شأنه ان يكون له، امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة كلّها كمالات، لامكان اتّصاف النّفس و الاجسام بهذه الصّفات، و ان كان المُرادُ شيئاً آخر، فاذكره لنتكلّم عليه.

قال الشارح: ما ذكرنا فى بيان التّعريفين، يعنى عن جواب هذه الاسئلة، لانّه بيّن انّ المُراد بالكمال و الخير هيهُنا، الاضافيتان المُنتسبتان الى الغير، و بقولهم فى تعريف الكمال، ما من شأنه ان يكون له، ان يُناسب الشّيء و يليق به و لا شکّ انّ الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة، لا يليقُ بالنّفوس و الاجسام و بالخير الموجود لا مطلقاً، بل من حيث هو مؤثر، فلا يردُ النّقوض، لانّها ليست ممايؤثر و بالّشرّ الشرّ بالعرض و هو الموجود الّذى يكونُ سبباً لعدم شيءٍ آخر، فجاز ان يحسّ به، م.

و انّما اوردهما معاً، لفقدان لفظ، يدّل على المعنى المقصود بالمُطابقة، و قدّم الاعمّ الدّالّ بالحقيقة و اردفه بالمخصّص الدّالّ بالمجاز، و انّما قال:«لوصول ما هو عند المدرک»، و لم يقل: لما هو عند المُدرک، لانّ اللذّة، ليست هى ادراک اللذيذ فقط، بل هى ادراکُ حصول اللذيذ للملتذ، و وصوله اليه، و انّما قال: «ما هو عند المدرک كمال و خير»، لانّ الشّىء، قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس الى شىءٍ و هو لا يعتقد كماليّته و خيريتّه، فلا يلتذّ به، و قد لا يكون كذلک و هو يعتقده فيلتذّ به.

فالمعتبرُ كماليّته و خيريّته عند المدرک، لا فى نفس الامر، و الكمال و الخير هيهُنا، اعنى المقيسين الى الغير، هما حصول شىءٍ لما من شأنه ان يكون ذلک الشّىء له، اى حصول شىءٍ يناسبُ شيئاً و يصلحُ له، او امر يليقُ به بالقياس الى ذلک الشّىء. و الفرق بينهما انّ ذلک الحصول، يقتضى لا محالة برائة ما من القوّة لذلک الشّىء، فهو بذلک الاعتبار فقط، كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير.

و الشيخ انّما ذكرهما، لتعلّق معنى اللذّة بهما، و اخّرَ ذكر الخير، لانّه يفيدُ تخصيصاً ما، لذلک المعنى، و انّما قال: «من حيث هو كذلک»، لانّ الشّىء قد يكون كمالاً و خيراً من جهةٍ دون جهةٍ و الالتذاذُ به يختصّ بالجهة الّتى هو معها كمال و خير.

فهذه ماهيّة «اللذّة»، و يقابلها ماهيّة «الالم» كما ذكره. و هما اقرب الى التّحصيل من قولهم: اللذّة ادراک الملائم، و الالم ادراکُ المنافى، و لذلک عدل الشيخُ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع.

قال الفاضل الشارح: تعريفُ اللذّة بالخير الّذى هو عند الشيخ، امرٌ وجودىٌّ، يرجع الى قولنا: اللذّةُ ادراک الموجود، و كذلک الالم ادراک المعدوم، و ذلک باطل: امّا فى اللذّة، فلانّ ادراک احتراق الاعضاء و الاصوات المُنكرة و ما يشْبهها، ليست بلذّات، مع انّها موجودات، و امّا فى الالم فلانّ العدم، لا يحسّ به، فانّ فسرّو الخير باللذّة او ما يكون وسيلةً اليها على ما هو المشهور، رجع التّعريف الى قولنا: اللذّةُ هى ادراک اللذّة او ما يكون وسيلةً اليها، و الكمالُ ايضاً ان فسرّوه بحصول شىءٍ لشىءٍ من شأنه ان يكون له امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و سائر الرّذائل كمالات.

قال: و التّحقيقُ ان تصوّر ماهيّة «اللذّة» و «الالم»، بديهىٌّ غنىٌّ عن التعريف.

و اقول: ما ذكرناهُ فى تفسير قول الشيخ يُغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوک. و الوجهُ

فی ذكر ماهيّة «اللذّة» و «الألم» ـ مع كونهما غنيّين عن التعريف ـ ما ذكرناه فی بـاب الادراک بعينه.

قوله : «و قد يختلفُ الخير و الشرّ، بحسب القياس، فالشّىءُ الّذی هو عند الشّـهوة خيرٌ، هو مثل المعطم الملائم، و الملبس الملائم، و الّذی هو عند الغضب خيرٌ فهو الغلبة، و الّذی هو عند العقل خيرٌ فتارةً و باعتبار فـالحقّ، و تـارةً و بـاعتبار فـالجميل. و مـن العقليّات، نيل الشّكر و وفور المدح و الحمد و الكرامة، و بالجملة فانّ همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة.»

مرادُهُ بيان انّ الخير الواقع فی ذكر ماهيّة «اللذّة»، هو الخيرالاضافی الّذی لا يعقل الّا بالقياس الی الغير، و ذكر الخيرات المقسمة الی القُوی الثّلاثة الّتی تتعلّقُ الافعال الارادية بها، اعنی الشّهوة و الغضب و العقل، و معنی قوله فی الخير العقلی: «فتارة و باعتبار فالحق و تارة و باعتبار فالجميل»، انّ الحقّ خيرٌ عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقياس الی قوّته النّظريّة، و الجميل خيرٌ عند كونه متصرّفاً فيما دونه بالقياس الی قوّته العلميّة و اراد بقوله: «و من العقليّات، نيل الشكر و وفور المدح و الحمد» الخيرات الّتی تكون للـعقل بمشاركة سائر القُوی و هی الّتی تخلفُ الهمم فيها لاختلاف احوال تلک القُوی، و امّـا العقلیّ الصّرف، يختلف البتّة.

قوله : «و كلّ خيرٌ بالقياس الی شیءٍ ما، فهو الكمال الّذی يختصُّ به و ينحوه باستعداد الاوّل و كلّ لذّة فانّها تتعلّقُ بامرين بكمال خيری و بادراکٍ له من حيث هو كذلک.»

ارادَ الفرق بين الخير و الكمال[1]، فذكر انّ الخير المُـضاف الی شـیءٍ هـو الكـمال الخاصّ الّذی يقصدُهُ ذلک الشیء باستعداده الاوّل، و الشّیءُ لا يقصد شيئاً و لا يميل اليه

---

١ - قوله: «اراد الفرق بين الخير و الكمال»، لا يستراب فی انّهما يتساويان صدقاً، و الكلامُ فی تغايرهما مفهوماً. و الامامُ اعترض بانّ كلام الشيخ يُشعرُ هيهُنا بانّ الكمال و الخير، شیءٌ واحد، فذكر احدهما مغنٍ عن الآخر، فذكر الشارح انّه خيرٌ باعتبار انّه مؤثر و كمال بحسب البرائة من القوّة، فيتغايران مفهوماً، م.

الّا اذا كان ذلک الشیء مؤثراً بالقياس اليه، و ذلک يدلُّ عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونِهِ مؤثراً كما مرّ و امّا قوله: «باستعداده الاوّل»، ففائدتُهُ انّ الشّیء قد يكونُ له استعدادان: احدهما يطرءُ على الآخر و لا يكون الشّیء الّذی ينحوه ذلک الشّیء باستعداده الثّانی خيراً بالقياس الى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس الى ذلک الاستعداد الطاری كالانسان، فانّه مستعدٌ فی فطرته، لاقتناء الفضائل ثمّ اذا طرء عليه ما اعدّة لاقتناء الرّذائل، قصدها بحسب الاستعداد الثانی و لا تكونُ هی خيراً بالقياس الى ذاته، مع الاستعداد الاوّل.

و العجبُ انّ الفاضل الشارح، ذهب فی هذا الموضوع بعد ان صرحّ الشيخ بانّ الخير هو كمال مقّيدٌ بقيدٍ ما، الى انّ كلام الشيخ مشعرٌ بانّ الخير و كمال واحد و حينئذٍ يكونُ ذكر احدهما مُغنياً عن الآخر.

قوله: «و كُلّ لذّة» الى آخره، لمّا فرغ عن تلخيص معنى اللذة، ذكر حاصل هذا البحث و هو انّ اللذّة متعلّقةٌ بشيئين؛ احدهما وجود كمال خيریّ، و الثّانی ادراک له من حيث هو كذلک، فانّ المطلوب فی هذه النّمط، مبنیٌّ عليه.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّ ظانّاً[۱] يظنّ انّ من الكمالات و الخيرات، ما لا يلتذُّ به اللّذة الّتی تناسب

۱ - قوله: «و لعلّ ظانا»، نقض على الحدّ المذكور و تقريره: انّه لو كان اللذة ادراک المُلايم الخير، فكلّما كان المُلايمة و خيرية، يجبُ ان يكون الالتذاذُ به اكثر و ليس كذلک، لانّ الصّحة اقوى ملايمة للنّفس من الاشياء الحلوة، مع انّ الالتذاذ بها اكثر.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الالتذاذ بالصّحة، ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فانّ من لاحظ صحّته وجد لذة عظيمة، و بعد التّسليم و المُسامحة، فالشّرط فی اللذة حصول اللذيذ و الشّعور به و مهما ضعف الشّعور، تضعف اللذة.

فعدمُ كمال الالتذاذ بالصّحة لضعف الشّعور بها، اذ المحسوسات اذا استمرّت، لم يشعر بها كمال الشّعور، فلهذا لا يلتذُّ كمال الالتذاذ، هذا هو المُطابق لمتن الكتاب.

و امّا الشّارحان، فقد وجها النّقض بعدم التذاذ النّفس بالصحة، و جوابه بنفی ادراک الصّحة بسبب

مبلغه، مثل الصحّة و السلامة، فلا يلتذُّ بهما ما يلتذُّ بالحلو و غيره.

فجوابُه بعد المسامحة و التسليم، انّ الشّرط كان حصولاً و شعوراً جميعاً، و لعلّ المحسوسات اذا استقرّت، لم يشعر بها[1]، على انّ المريض و الوصب يجد عندُ الثؤوب الى الحالة الطّبيعيّة مغافضة غيرُ خفيّ التّدريج لذّة عظيمة.»

الوصب: المرَض الطّويل، يقال: وصب الشيء، أى دام، قوله تعالى: و له الدين، و الثؤوب: الرّجوع الى الشّيء بعد الذّهاب عنه، و المُغافصة: الاخذ على غرّة.

و الغرض من الفصل، ايراد شكّ على شرح اللذّة المذكورة، و هو انّ الصّحّة و السّلامة كمال و خير، مع انّا لا نلتذّ بهما.

و ايرادُ الجواب عنه، بعد التّسليم على سبيل المسامحة و هو انّ الادراك الّذى هو شرط فى اللذّة، ليس هناك بحاصل، فانّ استمرار المحسوسات، تذهل النّفس عن احساسها و التّنبيه على انّهما مع التّجدّد المُقتضى للادراك، لذيدان جدّاً.

* تنبيهٌ *

«و اللذيذُ قد يصلُ، فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهى اشتهائاً شايقاً، و ليس ذلک طاعناً فيما سلف، لانّه ليس خيراً فى تلک الحال، اذ ليس يشعرُ بالحسّ من حيث هو خير.»

اقول: كما انّ الفصل الاوّل كان مشتملاً على الجواب عن النّقض الوارد على شرح

استمرارها و لا يكادُ ينطبق على المتن.

و تقريرُ سؤال الثانى، انّ بعض المرضى، قد يكره الحلو مع انّ الحلو كمال و خير، فهيهُنا ادراک الكمال و الخير يتحقّقُ و لا لذة.

و الجوابُ: انّا لا نُسلّم انّ الحلو فى هذه الحال، كمال و خيرٌ له، م.

١ – قال العلامة الجعفرى فى تعليقته على الاشارات: اقولُ: انّ تقيّدهُ بالمحسوسات، لعلةٍ عاليةٍ لا تخفى على المُتأمل و هى انّ اللذائذ العقلانية، لمّا انّها تحتاجُ الى عمليّةٍ غيرُ طبيعيةٍ للحصول الى الكمال العقلى، لذلک فانّ كذلّ ظاهرة تسببُ اللذة العقلية، فانّها جديدةٌ قد رغب اليها النّفس و حصلت اليها بعملٍ عقلانيٍ لذلک، تكون اللذة فعليّة متجدّدة.

اللذّة بسبب اغفال احد الامرین اللذین یتعلّق بهما اللذّة و هو الادراک، فهذا الفصل یشتملُ علی الجواب عن النّقض الوارد علیه، بسبب اغفال الامر الآخر و هو حصول الکمال و الخیر، بالقیاس الی الملتذّ.

و لّما لم یکن هذا النقض مذهوباً الیه بوهم، فانّ الجمهور لا ینکرون لذّة الحلو، بسبب کراهیّة بعض المرضی له لم یجعل الفصل مشتملاً علی «وهم و تنبیه»، بخلاف الاوّل.

* تنبیهٌ *

«اذا اردنا ان نستظهر فی البیان مع غناء ما سلف عنه، اذا لطّف لفهمه، زدنا فقلنا: انّ اللذّة هی ادراک کذا من حیث هو کذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، فانّه اذا لم یکن سالماً فارغاً، امکن ان لا یشعر بالشّرط، امّا غیر السّالم، فمثل علیل المعدة، اذا عاف الحلو، و امّا غیر الفارغ، فمثل الممتلیء جدّ یعاف الطّعام اللذیذ، و کلّ واحدٍ منهما، اذا زال مانعه، عادت لذّته و شهوته و تأذّی بتأخّر ما هو الآن یکرهه.»

عاف الطعام، ای کرهه.

و الغرضُ من هذا الفصل، انّ الشّرح المذکور، للذّةٍ یُمکن ان یزاد فیه قید، فلا ترد النّقوض المذکورة علیه معه و هو ان یُقال: و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، ای یکون المدرک فارغاً عن الشّاغل سالماً عن المضادّ. و الشّاغلُ کالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطّعام، و المضادّ کالکیفیّة المانعة لذوق المریض عن الالتذاذ بالحلاوة، و الباقی ظاهرٌ.

* تنبیهٌ *

«و کذلک قد یحضر السّبب المؤلم و تکون القوّة المدرکة ساقطةٌ کما فی قرب الموت من المرضی، او معوقّة کما فی الخدر، فلا یتألّم به، فاذا انتعشت القوّة او زال العائق، عظم الالم.»

یریدُ ان یُنبّه علی حال الالم ایضاً، فذکر انّ اللذّة، کما لا تحصل مع وجود الملذّ عند عدم الادراک به، فالالم أیضاً لا یحصل مع وجود المؤلم، عند عدم الادراک به، و هو ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«انّه قد يصحّ اثبات لذّة ما يقيناً[١] و لكن اذا لم يقع المعنى الّذى يسمىّ ذوقاً، جاز ان

---

١ – قوله: «انّه قد يصحّ اثبات لذة ما يقيناً»، اعلم انّ المطلوب بالذّات من هذا النّمط، اثبات اللذة العقلية و كانه عناها بـ«البهجة و السعادة» الّتى عنون النّمط بهما، فنفى اولاً، قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية، ثمّ عرف ماهية «اللذة» و «الالم» و من البيّن أنّ حسن التّرتيب، يستدعى تقديم التّعريف على البحث الاوّل، و ثانياً اراد ان يشرع فى المقصود بالذّات و هو اثبات اللذة العقليّة.

و لمّا كان بعض الاوهام رُبما سبق اليه، انّ لذّة عقلية، لو وجدت، وجب ان يكون شوق لنا الى تحصليها، او الماً عقلياً لو كان وقع منّا احترازٌ بالغٌ عنه و ليس كذلک، نبّه اوّلاً فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم، فانّه رُبما يجرم بوجود «لذة» او «ألم» و لا يحمل رغبة او رهبة لعدم الذّوق و الوجدان كالعنين، قد يعلم من طريق السّماع انّ فى الجماع لذة و لا يميل اليه و صاحب الحمية، اذا لم يعرضه آفات الاسقام، فرُبما لم يتحرز عن المُتناولات الرّديئة، فكذلک هيهُنا لم يلزم من عدم النّيل حصول اللذّات العقلية، او عن الالآم العقليّه القدح فى وجودها.

ثم نبّه فى الفصل الآخر على المطلوب و حاصله ان يقال: كما ان لكُلّ قوّة من القُوى الحيوانية كمالاً اذا حصل، صارت ملتذة به لما تقرّر انّ اللذة هى ادراک الكمال و حصوله، فكذلک الجواهر العاقل كمال و هو ان يكون عالماً بالاشياء، فاذا حصلت اللذة لا محالة.

و امّا قوله: و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ، فهو كما فى النّوم، فانّه رُبما يتكيّف الذّائقة بكيفيّةالحلاوة، مأخوذة من الصّور المخزونة فى الخيال، فلا مادة هناک، فلذا قد يجنّب فى المنام من رأى امرأة باشرها، ثمّ بيّن انّ اللّذة العقلية اشرف و اكمل من الحيوانيّة، فانّ مُدركات العقل، اشرف من مدركات الحّس و الادراكات العقليّة، اقوى من الادراكات الحسيّة.

امّا الأوّل، فلانّه ليس مدركات الحسّ الّا كيفيّات مخصوصة، كالالوان و الطّعوم و الرّوايح و الحرارة و البرودة و امثالها، و مدركات العقل، هو ذات البارى ـ تعالى ـ و صفاته و الجواهر العقليّة و الاجرام السّماوية و غيرها، و من البيّن ان لا نسبة لاحدهما من الشّرف الى الاآخر.

و امّا الثانى، فلوجهين: احدهما، انّ الادراک العقلى، واصلٌ الى كُنه الشىء، حتّى تميّز بين الماهية و اجزائها و اعراضها، ثمّ تميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و

لا نجد الیها شوقاً، و کذلک قد یصحُّ ثبوت اذیً ما یقیناً و لکن اذ لم یقع المعنی الّذی یسمّی بـ«المقاساة»، کان فی الجواز ان لا یقع عنها بالغ الاحتراز، مثال الاوّل، حال العنّین خلقة عند لذّة الجماع، و مثال الثانی، حال من لم یقاس وصب الاسقام عن الحمیّة.»

یریدُ بیان انّ العلم بوجود اللذة ـ و ان کان یقیناً ـ فهو لا یوجبُ الشّوق الیها ایجاب الاحساس بها، و العلم لوجود الالم ـ و ان کان یقینیّاً ـ فهو ایضاً لا یوجب الاحتراز عنه ایجاب الاحساس به، و ذلک لانّ معرفة المحسوسات بحدودها العقلیّة، لا یقتضی ادارکها اقتضاء الاحساس بها، و العلمُ بما من شأنه ان یشاهد، لا یبلغ درجة المشاهدة، و لذلک قیل: لیس الخبرُ کالمعاینة، و جعل مرتبة «علم الیقین»، دون مرتبة «عین الیقین». و لذلک لم یقتصر الشیخ فی ذکر ماهیّة اللّذة و الالم، علی ذکر الادراک دون النّیل علی ما مرّ.

و اهل المشاهدة، یسمّون نیل الّذة العقیّلة ذوقاً، و تقابلها المقاساة، و الشیخ استعمل لفظُ الذّوق هیهُنا فی جمیع اللّذات و لم یعبّر عنه بنیل اللذّة و الاحساس باللذة، لانّ ذلک یقتضی تکراراً فی المعنی، فانّ معنی الادراک و النّیل و ما یجری مجراهما، داخلٌ فی مفهوم اللّذة کما مرّ.

* تنبیهٌ *

«کُلّ مستلذٍ به، فهو سببُ کمالٍ یحصلُ اللمدرک و هو بالقیاس الیه خیرٌ، ثمّ لا شکّ فی انّ الکمالات و ادراکاتها متفاوتةٌ، فکمال الشّهوة ـ مثلاً ـ این یتکیّف العضو الذّائق بکیفیّة الحلاوة مأخوة عن مادّتها و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ کانت الّلذة

فصل الفصل و فصل الجنس، بالغة ما بلغت، و تمیّز بین الخارجی اللازم و المُفارق، و بین اللازم بوسط و بغیر وسط، و امّا الادراک الحسّی، فلا یصل الّا الی الظّاهر المحسوس، فیکون الادراک العقلی، اقوی من الادراک الحسّی.

و ثانیهما، انّ الادراکات العقلیّة غیر متناهیةٍ بخلاف الادراکات الحسیّة، و اذا ثبت ان الادراکات العقلیّة، اقوی من الحسیّة، و انّ مُدرکات العقل، اشرف من مدرکات الحسّ، ثبت انّ اللذة العقلیّة، اکمل من اللذة الحسیة، م.

قائمة، و كذلک الملموس و المشموم و نحوهما.

و كمال القوّة الغضبيّة، ان تتكيّف النّفس بكيفيّة غلبة او يكفئ شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه، و كمال الوهم، التّكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكر، و على هذا حال سائر القُوى، و كمال الجوهر العاقل، ان يتمثّل فيه جليّة الحقّ الاوّل قدر ما يُمكنُهُ ان ينال منه ببهائه الّذى يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه، على ما هو عليه مجرّداً عن الشّوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الاوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الرّوحانيّة السّماوية و الاجرام السّماوية، ثمّ ما بعد ذلک تمثلاً لا يمايز الذّات، فهذا هو الكمال الّذى يصيرُ به الجوهر العقلى بالفعل، و ما سلف، فهو الكمال الحيوانى و الادراک العقلى خالص، الى الكنه عن الشّوب، و الحسّى شوبٌ كلّه، و عدد تفاصيل العقلى، لا يكاد يتناهى، و الحسيّة محصورة فى قلّة، و ان كثُرت، فبالاشدّ و الاضعف.

و معلومٌ انّ نسبة اللذة الى الّلذة، نسبة المُدرِک الى المدرَک، و الادراکُ الى الادراک، فنسبة الّلذة العقليّة الى الشّهوانية، نسبة جليّة الحق الاوّل و ما يتلوه الى نيل كيفيّة الحلاوة و كذا نسبة الادراكين.»

يريدُ اثبات الّلذة العقليّة و بيان انّها اكمل من الحسيّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النّمط، و تقريرُهُما ان يُقال: لمّا كان الّلذة ادراکُ كمالٌ خيرى، يحصل لمدركٍ ما كان كُلّ مستلذّ به، اى كُلّ ما يعدّ لذيذاً، فهو سببُ كمال يحصل لمدركٍ ما، و ذلک الكمال، يكون خيراً بالقياس الى ذلک المدرک، ثمّ انّ الكمالات و ادراكاتها اللتين تتعلّقُ بهما الّلذة مُتفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء.

فمنها ما يتعقّل القوّة الشّهوية و هو كتكيّف العضو الذّائق بكيفة الحلاوة، سواءٌ كانت مأخوذةً عن مادة خارجية، هى شیءٌ حلوٌ، او كانت حادثة فى العضو، لا عن سببٍ خارجٍ، فانّ كلتيهما فى افادة الّلذة مُتساويان، و لذلک يلتذّ النّائم، حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة و كذلک فى سائر الحواسّ الظّاهرة.

و منها ما يتعقّل بالقوّة الغضبيّة و هو كتكيّف النّفس الحيوانية بكيفيةٍ هى تصوّر اذى حلّ بمغضوبٍ عليه.

و منها ما يتعقّل بالقُوى الباطنيّة كتكيّكف الوهم بصورة شیءٍ يرجوهُ او بصورة شیءٍ يتذكّر فيذكره و كذرلک فى سائرها، و هذه كُلّها كمالات حيوانية مختلفة و ادراكات

حیوانیة متفاوتة تتبعها لذّات بحسبهما.

و للجوهر العاقل ایضاً کمالٌ و هو ان یتمثّل فیه ما یتعقّله من الحقّ الاوّل، بقدر ما یتسطیعه، فانّ تعقّل الحقّ الاوّل علی ما هو علیه، غیرُ ممکنٍ لغیره، ثمّ ما یتعقّله من صور معلولاته المُرتّبة، اعنی الوجود کلّه تمثلاً یقیناً خالیاً عن شوائب الظّنون و الاوهام علی وجهٍ لا یکون بین ذات العقل و بین ما تمثّل فیه، تمایزٌ، بل یصیر عقلاً مستفاداً علی الاطلاق، و لا شکّ فی انّ هذا الکمال، خیرٌ بالقیاس الیه و انّه مدرک لهذا الکمال و لحصول هذا الکمال له، فاذن هو ملتذٌ بذلک، و هذه هی اللّذة العقلیّة.

ثمّ اذا قایسنا بین اللّذتین، اعنی العقلیّة و الحیوانیة، من حیث الکمیّة و من حیث الکیفیة، وجدنا العلقلیّة اقوی کیفیّة و اکثر کمیّةً.

امّا الاوّل، فلانّ العقل، یصلُ الی کنه المعقول، فیعقل حقیقته المُکتفة بعوارضها کما هی، و الحسُّ لا یدرک الّا کیفیات تقوم بسطوح الاجسام الّتی تحضره، فاذن الادراک العقلی، خالص الی الکنه عن الشّوب، و الحسّی شوب کلّه.

و امّا الثّانی، فلانّ عدد تفاصیل المعقولات، لا یکاد یستناهی و ذلک لانّ اجناس الموجودات و انواعها، غیرُ متناهیة و کذلک المُناسبات الواقعة بینها، و المُدرکات بالحواسّ محصوره فی اجناس قلیلة و ان تکثّرت، فانّما تکثّرت بالاشدّ و الاضعف، کالحلاوتین المُختلفتین، فاذا کانت الکمالات العقلیّة اکثر و ادراکاتها اتمّ، کانت اللّذة التّابعةُ لهما اشدّ، لانّ نسبة اللّذة الی اللّذة، کنسبة الکمال الی الکمال و الادراک الی الادراک، فاذن اللّذة العقلیة اشدّ و اتمّ من الحسیّة، بل لا نسبة الی هذه.

و الفاضل الشارح، اسند قوله: «نسبة اللّذة الی اللّذذ نسبة المدرک الی المدرک و الادراک الی الادراک»، الی الخطابه، و لیس کما قال، فانّ المحدود و الحدّ، یجبُ ان یکونا مُتطابقین فی قبول الشّدة و الضّعف، کالسّواد الّذی یحدّ، بانه لون قابض للبصر، ثمّ کان بعض الالوان اقبض البصر من بعض، موجب ان یکون بعض ما هو سواد، اشدّ من بعض، و هذا موضع مذکور فی المواضع المُتعلّقة بالحدود من کتاب طونیقا من «المنطق»، و قد ذکر هناک انّه موضعٌ علمیٌ.

و قال ايضاً: انّا نجدُ عند الاكل[١] و الشّرب و الوقاع حالة مخصوصة تعرف باللّذة و لا ندرى ا هى ادراک ملائمٌ، ام ليس؟ و انتم ما اقمتم عليه برهاناً، بل ذكرتُم انّا نعنى باللّذة اداراک المُلائم، ثمّ ذکرتم: انّ العاقل، يدركُ الملائم، فهو ملتذٌ به و هذا البحث لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، لانّه ليس بلغوىّ، فعليكم ان تُقيموا البُرهان على انّ حالة العاقل، هى تلک الحالة بعينها، حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذّة عقليّة.

ثمّ قال: و مما يبطل قولكم، انّ النّفس قبل الموت عاملةٌ بهذه المعلومات مع انّها لا تجد

---

١. قوله: «انا نجد عند الاكل»، تقريره: انّا لا نُسلّم انّ الجوهر العاقل، لو ادرک الاشياء على ما هى عليه، كان تلتذّ به.

ـ قولُهُم: لانّ ادراک الاشياء، على ما هى عليه، ملايمٌ له و كمال و اللّذة هى ادراک الكمال.

ـ قُلنا: امثالُ هذه المباحث، لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، فانّا نجدُ عند الاكل و الشّرب و الوقاع، حالةً مخصوصةً، هى اللّذة و تميزاً بينها و بين ساير الاحوال النّفسانيّة من الغضب و الخوف، و نعلمُ ايضاً انّ القوّة الذّائقه و اللامسة، قد اقركت من المطعوم و المشروب و المنكوح، كيفية ملايمة، لكن لا ندرى انّ تلک الحالة المخصوصة، هى نفس هذا الادراک او غيره، و لا يظهر ذلک الّا ببرهان، ثمّ انّ هيهُنا ما يدُلّ على انّ اللّذة، لا يجوزُ ان يكون نفس الادراک، فانّ النّفس، قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات و لا تلتذّ بها.

ـ فان قلت: رُبما يمنع استغراق النفس فى تأثير البدن عن حصول اللّذة.

ـ فنقول: لمّا كان الادراک، نفس اللذة، فلو حصل الادراک و كان هُناک شىءٌ مانعٌ عن حصول اللذة، لزم ان يكون مانعاً عن حصول الشّىء، بعد حصوله و ان عُنيتم ان اللذة مُغايرةٌ للادراک، فلا يلزم من حصول الادراک للنّفس اللّذة، لجواز الّا تكون النّفس مستعدّة للذه و ان كانت قابلةً للادراک.

و الجوابُ عن الاول، انّا لمّا استقرينا احوالنا، وجدنا عند ادراک كُلّ ملايم و نيله حالة مخصوصة، يعبّر عنها باللذة، فنحنُ نعلم بالضّرورة، انّ كُلّ ما حصل لنا ادراک المُلايم و نيله، يحصل لنا اللذة، سواءٌ كانت نفس ذلک الادراک و نيله، او حالةً اُخرى لازمة لهما و هذا كافٍ فى اثبات الحالة المخصوصة للعقل، و لا يضرُّ المُناقشة فى العبارة.

و عن الثانى، انّ النّفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هى كمال، وجب التذاذها بها و انتفاء الالتذاذ، بسبب فقدان قيدٌ من هذه القيود، م.

اللذة العظیمة الّتی تصفونها، فلو کانت الادراکات، نفس اللّذات، لکانت ملتذةً، کما کانت مدرکة، و القول بانّ الاشتغال بتدبیر البدن، مانعٌ عن حصول اللّذة، قولٌ یکونُ الشّیءُ مانعاً عن حصول شیءٍ عند حصوله.

و الجوابُ انّهم لم یقولوا: انّا نعنی باللذة کذا و کذا، بل لمّا وجودوا الحالة المدرکة عند الاکل، غیر الّتی عند الشُّرب او الوقاع مع وقوع، اسم اللّذة علی جمیعها، حصّلوا الامر المُشترک بینها و بین غیرها ممّا یُناسبها، و نفضوا عنه ما یختصّ بکُلّ واحدة منها، فوجوده حاصلاً فی کُل صورة توصف باللّذة، و غیرُ حاصل فی کل صورة، لا توصف بها، فعلموا انّه المُراد من مفهوم اسم اللّذة، ثمّ لمّا وجودوا ذلک الامر حاصلاً للعقل، حکموا بوجوده للعقل، فان ناقضَ مُناقشٌ فی اطلاق الاسم، فلا مُضایقة معه، بعد ظهور المعنی.

و عن الثّانی، انّهم لم یقولوا: انّ اللّذة ادارکٌ فقط، بل قالوا: انّها ادراکٌ مشروطٌ بشرائط و لعلّ العالم بالمعلومات العادم للذة، لا یکون مستجمعاً لتلک الشّرائط مثلاً، لا یکون عالماً بانّ حصول هذ العلوم، خیرٌ له، او لا یکون عالماً بها، من جهة ما هی خیرٌ له.

ثمّ انّه ان استجمع الشّرائط، فلا نُسلّم انّه یکون علوم اللذة، فانّا نری کثیراً من المُتعلمین الّذین لم یتعلّموا الّا مسائل معدودة، یبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون الاشتغال بمُذاکرتها علی ملک الدّینا و ما فیها، فضلاً عن لذّة مطعمٍ ما، او منکحٍ ما.

* تنبیهٌ *

«الآن اذا کنت فی البدن و فی شواغله و علائقه، و لم تشتق الی کمالک المناسب او لم تتألم بحصول ضدّه، فاعلم انّ ذلک منک، لا منه، و فیک من اسباب ذلک بعض ما نبّهت علیه.»

یُریدُ ان ینبّه علی حلّ اشکالٍ یردُ فی هذا الموضع و هو ان یُقال: کُلّ قوّة تشتاق الی کمالاتها المُستتبعه للذّاتها و تتألم بحصول اضداد تلک الکمالات لها، کالباصرة، فانّه تشتاق الی النّور و تتألمُ من الظّلمة، فان کانت المعقولات کمالات للنّفس الانسانیة، فما بالها لا تشتاقُ الی حصولها و لا تتألم بحصول الجهل المُضادّ لها؟

فذکر فی حلّه، انّ سبب فقدان الاشتیاق و عدم التّألم بالجهل، راجعٌ الینا، لا الی المعقولات، [سبب الفقدان] موجودٌ فینا، غیر متعلّقٌ بها[ای المعقولات] و احال بیانه الی

ما سبق و هو انّ اشتغال النّفس بالمحسوسات، يمنعها عن الالتفات الى المعقولات، و ما لم تقبل عليها، لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق اليها، و امّا اضدّادها، فلمّا كانت مستمرة الوجود، غير متجددة و كانت النّفس مشتغلة بغيرها، لم تكن مدركة لها، فلم تكم متألمة بها.

* تنبيهٌ *

«و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت[1] من انّها انفعالات و هيئات تلحق النّفس بمجاورة البدن، ان تمكنت عند المُفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنّها تكون كآلام ممتكنة كان عنها شغل، فوقع اليها فراغ، فادركت من حيث هى مُنافية و ذلک الالم المُقابل، لمثل تلک اللّذة الموصوفة و هو الم النّار الرّوحانية، فوق الم النّار الجسمانيّة.»

يُريدُ ان يُنبّه على بقاء الامور المُضادّة لكمالات النّفس الانسانيّة الّتى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التّألم بها حينئذٍ لحصول سببه، و على انّ تلک الآلام، اشدُّ من الآلام البدنيّة و الفاظه ظاهره.

* تنبيهٌ *

«ثمّ اعلم انّ ما كان من رذيلة النّفس من نقصان الاستعداد للكمال الذى يُرجى بعد المُفارقة، فهو غير مجبور، و ما كان سبب غواشٍ غريبةٍ، فيزول و لا يدوم بها التّعذّب.»

يريدُ بيان مراتب الاشقيا، و نقدّم لذلک مُقدّمة و هى ان تقول: فوات كمالات النّفس

---

١. قوله: «و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت»، بعد اثبات اللذة العقليّة، اراد اثبات الآلام العقلية، و ذلک لانّ النّفس بسبب تعلّقها بالبدن و انتقالها بالجُزئيات، اذا تمكّنت فيها هيئات و رديئة مُنافية لكمالاتها، فما دامت متعلّقة بالبدن، كان لها عنها شغل، فاذا فارقت البدن، فرغت اليهما و نالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام، اذا الالمُ ليس الادراک المنافى للكمال و نيله، و كما انّ اللذّات العلقيّة اقوى من اللذّات الحسيّة، كان الآلام العقلية اقوى من الآلالم الحسية، م.

تكون لا محالة لعدم استعدادها[۱] و عدم استعدادها يكون امّا لامرٍ عدمى كنقصان غريزة العقل، او وجودى، كوجود الامور المُضادّة للكمالات فيها، و هى راسخ، او غيرُ راسخ، فهه اقسام ثلاثه[۲] تشتركُ فى كونها رذائل، و هى اسباب النّقصان، و كُلّ واحدٍ منها، يكون امّا بحسب القوّة النّظرية، و امّا بحسب القوّة العمليّة، فتصيرُ ستّة.

فالّذى يكون بسبب نقصان الغريزة، بحسب القوّتين [النّظريّة و العمليّة] معاً، فهو غيرُ مجبورٍ بعد الموت، و لا يكون سببها تعذّب و هو الّذى ذكره الشيخ.

و الّذى يكون بحسب القوّة النّظرية و يكون راسخاً، فهو ايضاً غير مجبور، لكن يدومُ به التّعذب، لانّه الجهل المركب المضادّ لليقين الّذى صار صورة للنّفس، غير مُفارقة عنه، و الشيخُ لم يتعرّض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل، لكنّه ايضاً داخل بوجه تحت النّقصان الّذى حكم الشيخ عليه بانّه [غير] مجبور.

و الثلاثة الباقية، اعنى النّظرية الغير الرّاسخ كاعتقادات العوام و المقلّدة و العلميّة الرّاسخة و غير الرّاسخة كالاخلاق و ملكات الرّديئة المُستحكمة و غير المستحكمة، فى الّتى تكون بسبب غواش غريبة، و جميعها يزول بعد الموت، امّا لعدم رسوخها، و امّا

---

۱. قوله: «لعدم استعدادها»، فانّها لو كانت مستعدّةً للكمالات، فاضت عليها، و من الظّاهر انّ المُراد به، الاستعدادُ التّام بوجوة الشّرايط و عدم الموانع، و الالمُ يستلزمُ الاضافة و لو ترك هذه المقدمّة، لم يحتجّ الى هذه العناية و كان التّقسيم اظهر، فيُقال: فوات كمال النّفس، لامر عدمى او لامرٌ وجودى، و انّما مثل العدمى، بنقصان الغريزة و الوجودى بالامر المضاد، لعدم انحصارهما فيهما، فانّ من العدمى، عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المُهملين، و من الوجودى ايضاً الاشتغال بما ليس بمضادّ من اكتساب المعاش و غيره فى المعرضين على ما يأتى فى الفصل الآتى، و معنى كونه غير مجبور، انّ النّقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الامام من كلام الشيخ هيهُنا، انّ النّقصان بحسب القوّة النّظريّة، غير مجبور، و النّقصان بالحسب القوّة العمليّة مجبور، ثمّ طالب الفرق. و اشار الشّارح بذكر ذلك التّقسيم و احكام الاقسام الى شيئين: احدهما القدح فى القاعدتين، امّا فى الاولى فلانّ النّقصان فى القوّة النّظرية اذا كان لوجود امرٍ غير راسخ، مجبور لعدم رسوخه، و امّا فى الثّانية فلانّ النّقصان فى القوّة العمليّة بحسب هيئة مُستفادة من الافعال، فيزول بزوالها، بخلاف النّقصان فى القوّة الغريزة، م.

۲. نقصان العقل و الامور المُضادّة: الرّاسخة و غيرُ الرّاسخة، تعليقة العلامة الجعفرى.

لكونها هيئة مستفادة من الافعال و الامزجة، فتزول بزوالها، لكنّها تختلفُ فى شدّة الرّدائة و ضعفها و فى سرعة الزّوال و بطئه، و يختلفُ التّعذّب بها بعد الموت فى الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين.

*** تنبيهٌ ***

«و اعلم انّ رذيلة النّقصان[١]، انّما تتأذّى بها النّفس الشّيّقة الى الكمال، و ذلك الشّوق، تابعٌ لتنبّه يفيدُهُ الاكتساب. و البله بجنبة[٢] من هذا العذاب، و انّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا المع به اليهم من الحقّ، فبالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء.»

يريدُ انّ يميّز فى هذا الفصل بين النّاقصين المتعذّبين بنقهانهم، سواءٌ دام تعذّبه به او لم يدم، و بين النّاقصين الّذين لا يتعذّبون بنقصانهم.

---

١. قوله: «و اعلم انّ رذيلة النّقصان» النفوسُ امّا ان تدرك ان لها لذات و كمالات، او لا، فان لم تدرك، فهى النفوس السّازجة كلبله و المانين و الاطفال، و ان ادركت، انّ لها كمالات، فامّا ان تكتسب الكمالات و هم العارفون، او لا، فامّا ان تكتسب اضداد الكمالات و هم الجاهدون او لا، فامّا ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، اذ الاشتغال بالامور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون، او لا، و هموم المهملون الّذين لا اشتغال لهم بالدّينا و لا بالآخرة، و لا خفاء فى انّ هذا التقسيم بحسب القوّة النّظريّة.

و نقول ايضاً: النّفسِ امّا ان يكون كاملة فى الوقتين او لا، فان كانت كاملة فيهما، فهم فى لذّات لا يتاهى و لا ينقطع، و ان كانت ناقصة، فامّا فى القوّة العمليّة او العمليّة، فان كانت نقاصّةُ فى القوّة العمليّة، فان لم يكن لها شوقٌ الى كمالاتها، فهى على حسبه من العذاب، و ان كان لها شوقٌ اليها، فان اتّصف باضداد كمال اتّصافها راسخاً فهى بعد الموت فى عذاب مؤبّدٌ و الّا فهى على حسبه من العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال، لانّها حينئذٍ تكونُ مشتاقة الى ما لا تمكّن من تحصيلِهِ، و ان كانت ناقصة فى القوّه العمليّه، فقد اكتسب بواسطة الاشتغال لا فانيان اخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة، فتعذّبُ بها الّا انّ عذابهُ ينقطعُ لانّ تلك الملكات، كان بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتّدريج، م.

٢ - «نجية»، خ.

فنقول: النّفس السّاذجة الصّرفة، لا یکون لها شوق الی کمالاتها، لانّها لم تعرفها اصلاً، فان الحکم بانّ للنّفوس کمالات حقیقیة لیس باولیّ، و الّتی لها شوقٌ الیها فی الّتی عرفت بالاکتساب النّظری، انّ لها کمالاً ما، ثمّ انّها ان لم تکتسب الکمال، فلا یخلو امّا ان اکتسبت ما یضادّ الکمال، فصارت جاحدة لکمالها من حیث الماهیّة و ان کانت معترفه به من حیث الانیّة، او اشتغلت بما صرفها عن اکتساب الکمال، ممّا لیس بمضادٍ له، فصارت معرضة عنه، او لم تشتغل بشیءٍ من العلوم، لکنّها تکاسلت فی اقتناء الکمال، فصارت مهملة ایّاه، فهولاء اصحاب رذیلة النقصان الّذین یتعذّبون بنقصانهم لاشتیاقهم الی الکمال الیه و هو فطانتهم البتراء، و اسوأهُم حالاً، الجاحدون و هم الّذین یتعذّبون دائماً فقط، و امّا اصحاب النّفوس السّاذجة، فهُم الّذین وسمهم الشیخ بـ«البله»، و الابله له فی اللغة، هو الّذی غلب علیه سلامة الصّدر و قلّة الاهتمام، یُقال: عیش ابله، ای قلیل الغموم، فهولاء لا یتعذّبون، لانّهم غیر عارفین بمکالاتهم، غیر مشتاقین الیها.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ النّفوس ذوات العائقد الباطلة لجازمة بانّها حقّة اذا فارقت الابدان، فان جازَ [ان] یزول عنها ذلک الجزم، فلیجز زوال العقائد الباطلة عنها ایضاً، و حینئذٍ تغیّر [و کان] من اهل السّعادة، و ان لم یجُز، فلا یکون لها شعور بنُقصاناتها، کما لم یکن قبل الموت، فلا تکون مشتاقة متعذّبة.

والجوابُ انّ النّفوس الکاملة، تتمثّل صور المعقولات فیها، علی ما هی علیه، فانّها انّما تلتذّ بمشاهدة ما اکتسبته و وجدان ما ادرکته علی الوجه الّذی ادرکته. فکأنّها کانت ذوات ادراک فقط، فصارت مع ذلک ذوات نیل، و تمّ بذلک التذاذها، و امّا الّتی تمثّلت اضداد الکمال فیها و اعتقدت انّها کمال و رجت الوصولُ الی ما ادرکته، فانّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته، فتخیب و تصیرُ متعذّبة به بفقدان ما رجت الوصول الیه، لا بزوال الجزم عنها.

* تنبیهٌ *

«و العارفون المُتنزّهون، اذا وضع عنهم درنٌ مقارنة البدن و انفکّوا عن الشّواغل خلصوا الی عالم القدس و السّعادة و انتعشوا بالکمال الاعلی و حصلت لهُمُ الّلذة العُلیا، و قد عرفتها.»

يريدُ بـ«العارف»، الكامل بحسب القوّة النّظريّة، و بـ«المُتنزّه»، الكامل بحسب القوّة العمليّة، فان كمال القوّة العمليّة هو التّجرّد عن العقلائق الجسمانيّة و اطلاق «الدّرن» على الهيئات البدنيّة، استعارةٌ لطفية، فانّها تمنع النّفس عن الانتقاش بالكمال التّامّ، كما يمنع الدّرن، الثّوب عن الانصباغ التّامّ. و انّما قال: «خلصوا الى عالم القُدس»، لانّهم كانوا ذوى علم به، فصاروا ذوى عيان له، فكأنّهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم، و لكن لا بالكليّة، فذهبوا الآن بالكلية و حصلت لهم الّلذذ العُليا الّتى ذكرها من قبل بهذا الوصول.

* تنبيهٌ *

«و ليس هذا الالتذاذُ مفقوداً من كُلّ وجه و النّفس فى البدن، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشّواغل يصيبون و هم فى الابدان من هذه الّلذة حظّاً وافراً، قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كُلّ شىء».

هذا اخبارٌ عن وجود الّلذة الحقيقيّة قبل الموت، و تنبيهٌ عليه بالقياس العقلى، و انّما يتحقّقه من هو ميسّر له، و الفاظه غنيّةٌ عن الشّرح.

* تنبيهٌ *

«و النّفوس السّلمية الّتى هى على الفطرة و لم يفظّظها مُباشرة الأُمور الارضيّة الجاسية اذا سمت ذكراً روحانياً يشيرُ الى احوال المُفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، و اصابها وجد مبرّح[1] مع لذّة مفرّحة يقضى ذلك بها الى حيرة و دهش، و ذلك للمُناسبة و قد جرّب هذا تجربياً شديداً، و ذلك من افضل البواعث، و من كان باعثه ايّاه، لم يقنع الّا بتتمّة الاستبصار، و من كان باعثه طلب الحمد و المُنافسة اقنعه ما بلغه الغرض، فهذه حال لذّة العارفين.»

يريدُ بـ«النّفوس السّليمة»، الّتى هى على الفطرة، النّفوس الّتى لم ينتقش فيها الحق و لم تتدنس بالعقائد المُخالفة للحق، و لم يقفظّها، اى لم يغلّظها، و الفظّ من الرّجال، الغليظ و الجاسية، الشّديدة الصّلبة، يقال: جسأت يده ـ بالهمزه ـ اى صبلت، و غشيها، اى

---

١ – «مبرّج»، خ.

غطّاها و وجد مبرّح، ای شدید، یُقال: ضربه ضرباً مبرحاً، ای بشدّة، و برح به الامر، ای جهده، و المُناقسة، الرّغبة فی الشّیء، علی وجه المباراة فی الکرم.

و المقصود من هذا الفصل، بیان حال المُستعدّین للکمال، و معنی قوله: «و من کان باعثه ایّاه»، ای من کان باعثه علی طلب الکمال، مناسبة ذاته للکمال: لم یقنع الّا بالوصول التّامّ الیه، و من کان باعثه شیئاً غیر ذلک، وقف عند حصول غرضه.

* تنبیهٌ *

«و امّا البُله، فانّه اذا تنزّهوا، خلصو من البدن الی سعادةٍ تلیق بهم، و لعلّهم لا یستغنون فیها عن معاونة جسم یکون موضوعاً لتخیّلات لهم و لا یمتنع ان یکون ذلک جسماً سماویّاً، او ما یشبهه، و لعلّ ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتّصال المسعد الّذی للعارفین.»

لمّا فرغ عن بیان احوال النّفوس الکاملة و المستعدّة للکمال و الجاهلة فی المعاد، اراد ان یبیّن احوال النّفوس الخالیة عن الکمال و عمّا یضادّه و هی نفوس «البله» فی هذا الفصل.

و اعلم، انّ من القُدماءِ من زعم انّها تفنی، لانّ النّفس انّما تبقی بالصّور المُرتسمة فیها، فالخالیة عنا معطّله، و لا معطّل فی الوجود، و لکنّ الدّلائل الدالّة علی بقاء النّفوس النّاطقة، تقتضی نقض هذا المذهب.

ثمّ القائلون ببقائها قالوا: انّها تبقی غیرُ متأذّیة لخلوّها عن اسباب التّأذّی و الخلاص فوق الشّقاء، فاذن هی فی سعة من رحمة الله ـ تعالی ـ و یوافقُ هذا المذهب، ما ورد فی الخبر، و هو قوله ﷺ: اکثر اهل الجنّة البُله، ثمّ انّها لا یجوز ان تکون معطّلة عن الادراک و کانت ممّا لا یدرک الّا بالآت جسمانیة، فذهب بعضهم الی انّها تتعلّق باجسام آخر و لا تخلو امّا ان لا تصیر مبادی صورة لها ـ و هذا ما ذکره الشیخ و مال الیه ـ او تصیر، فتکون نفوساً لها و هذا هو القول بالتّناسخ الّذی سیبسطه الشیخ.

امّا المذهب الاوّل، فقد اشار الیه الشیخ فی کتاب «المبدأ و المعاد»، و ذکر انّ بعض اهل العلم ممّن لا یجازف فیما یقول ـ و اظنّه یریدُ الفارابی ـ قال قولاً ممکناً، و هو انّ هولاء اذا فاقروا البدن و هم بدنیّون، لا یعرفون غیر البدنیّات، و لیس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان، فيشغلهم التّعقّل بها عن الاشياء البدنيّة، امكن ان يعلّقهم تشوّقهم الى البدن ببعض الابدان الّتى من شأنها ان يتعقّل بها الانفس، لانّها طالبةٌ بالطّبع، و هذه مهيّاة و هذِهِ الابدان، ليست بابدانٍ انسانية او حيوانيّة، لانّها لا تتعلّق بها الّا ما يكون نفساً لهـا، فيجوز ان تكون اجراماً سماوية، لا ان تصير هذه الانفس، انفاساً لتلك الاجرام او مُدبّرة لها، فانّ هذا لا يُمكن، بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التّخيّل، ثمّ تتخيّل الصّورة الّتى كانت متعقدة عنده و فى وهمه، فان كان اعتقاده فى نـفسه و افـعاله الخـير، شـاهدت الخيرات الأُخرويّة على حسب ما تخيّلها و الّا فشاهدت العقاب، كذلک قال و يجوزُ ان يكون هذه الجرم، متولّداً من الهواء و الادخنة و لا يكون مُقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى «روحاً»، الّذى لا يشکّ الطّبيعيّون انّ تعلّق النّفس به، لا بالابدان.

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطويل، لاوردتُّهُ بعبارته و الشيخُ جوّز بعد ذلک ان يقضى التّعقّل المذكور بهم، الى الاستعداد للاتّـصال المسـعد الّـذى للعارفين، و لى فى اكثر هذه المواضع نظرٌ.

قوله : «فامّا التّناسخ فى اجسـامٍ من جنس ما كانت فيه، فمستحيل و الّا لاقتضى كُلّ مزاج نفساً تفيضُ اليه و قارنتها النّفس المُستنسخة، فكان ليحوان واحد، نفسان! ثمّ ليس يجبُ ان يتّصل كُل فناء بكون، و لا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام، عدد ما يُفارقها من النّفوس مُفارقة يستحقّ بدناً واحداً، فيتّصل به، او يتدافع عنه متمانعة، ثمّ ابسط هذه و استعن بما تجده فى مواضع آخر لنا.»

و هذه هو المذهب الثانى، و قد اورد على ابطاله حجّتين: احديهُما ان يُقال: لمّا ثُبت انّ تهيؤ الابدان، يوجبُ افاضة وجود النّفوس من العلل المفارقة، ثُبت انّ كُل مـزاج بـدنى يحدث، فانّما يحدث مع نفس ذلک البدن، فاذا فرضنا انّ نفساً تناسختها ابدان، كان للبدن المُستنسخ نفسان؛ احديهما، المُستنسخة و الثّانية، الحادثه معه، فكـان حـينئذٍ لحـيوانٍ واحد نفسان، و هذا محالٌ، لانّ النّفس هى الّتى تدبرُ البدن و تتصرّف فيه، و كُلّ حيوان يشعر بشىءٍ واحد، يدبر بدنه و يتصرّف فيه، و ان كان هُناک نفس اُخرى لا يشعر الحيوان بها، و لا هى بذاتها و لا تتصرّف فى البدن، فلا يكون لها علاقة معذلک البدن، فلا تكون نفساً له، هذ خلفٌ.

و الحجّة الثّانية ﭺ ان يُقال: النّفس المُستنسخُ امّا ان تتّصل بالبدن الثّانى، حال فساد

ﭺ قوله: «الحجّة الثّانية» قرّر الامام هذه الحجّة بانّ النّفس لو صحّ عليها التّناسخ، فامّا ان يتعلّق ببدنٍ آخر كما فارقت، او تبقى خالية عن التّعلق زماناً، ثم تتعلّق ببدن آخر، و على الاوّل يلزم محالان: احدهما، انّه مهما فسد بدن، يجب ان يحدث بدن آخر، و الآخر انّهُ اذا فارق نفوس كثيرة، يجب ان يوود ابدان على عدد النّفوس و الّا لتعلّق ببدن واحد، اكثر من نفسٍ واحدة و القسم الثّانى باطل لانّها حينئذٍ يكون معطّلة و لا معطّل فى الطّبيعه.

و هذا التّقرير فيه زيادةٌ و نقصان، امّا الزّيادة فى فرض خلو النّفس من التّعقّل بالبدن و لا اثر منها فى الكتاب، فلا حاجة اليه، لانّ اثبات التّناسخ مبنىٌّ على امتناع التّعطيل كما مرّ، و امّا النّقصان فلانّ قوله: و لا ان يكون عدة نفوس مُفارقة تستحقّ بدناً واحداً، فتّتصل به و تتدافع عنه، فيقتضى ان يكون قسماً من الاقسام المفروضة فى الدليل و ليس فى هذا التقرير منه اثر، فلهذا زاد الشّارح الاقسام فى تقرير الحجّة، و انّما ترك بيان استحالة القسم الثانى و هو ان يكون اتّصال النّفس بالبدن الثّانى، قبل فساد الاوّل و ظهوره ممّا يذكر فى الاقسام الآخر، فمن البيّن انّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدنين و هو محال.

و قوله: و يعود المحالات المذكوره، اشارةٌ الى ما لزم من اجتماع النّفوس على بدنٍ واحدٍ فى اقسامه الثّلاثة، لكن يرد عليه وجوهٌ من الاعتراض، احدها على قوله: و على تقدير الثّانى يكون النّفوس المُجتمعة على واحد، امّا مُتشابهة، فانّ اجتماع النّفوس على بدن واحد، ان لم تستلزم اتّصالها و لم يتمّ الخلف، لانّه لم يفرضها حينئذٍ متّصلة، فانّ استلزامها فالتّرديد الى التّشابه فى الاستحقاق و الاختلاف ثمّ الى اتّصالها و تدافعها مستقبحٌ غاية الاستقباح.

و ثانيها على قوله: او يحدث للبعض الآخر، نفوسٌ آخر و يلزمُ منه محالان، فانّ عدم الاولويّة ممنوعٌ لجواز ان لا يتعدّ بعض الابدان الّا لبعض النّفوس و الّا لم يجز ان يتعلّق نفس ببدن اصلاً، لعدم الالويّة.

و ثالثها، على قوله: و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقه، فانّه زيادة لا حاجة الهيا كما فى تقرير الامام. و التقرير المُنطبق على المتن، كمال الانطباق ان يقال: لو تعلّقت النّفوس بابدان على سبيل التناسخ، فامّا يجوز ان يستحقّ نفوس متعدّدة بدناً واحداً، اوّل لا يجوز بل يستحقّ كلّ نفس بدناً على حده، فان استحق كُلّ نفس بدناً، ليلزم ان يكون بازاء فساد كُلّ بدن، كون بدن آخر، و ان يكون الكائنة النّفوس المفارقه و ليس كذلك. لانّه و رُبما يموت الوف فى قومٍ واحدٍ بقتل، او وباء او غير ذلك و يعلم بالضّرورة انّه لم يحدث من الابدان الوف، و ان جاز ان يستحقّ

البدن الاوّل، او تتّصل به قبله بزمانٍ او بعده بزمان.

فان اتّصل به في تلك الحالة، فامّا ان يكون البدن الثّاني قد حدث في تلك الحالة، او يكون قد حدث قبله، و ان كان قد حدث في تلك الحالة، فامّا ان يكون عدد النّفوس المُفارقة، و عدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات مُتساوية، او يكون عدد النّفوس اكثر، او يكون اقلّ.

و على التّقدير الاوّل، يجبُ ان يتّصل كلّ فناء بدن، بكون بدنٍ آخر، و وجب ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان، عدد الفاسدات منها و هُما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين.

و على التّقدير الثّاني، يكون النّفوس المُجتمعة على بدنٍ واحد، امّا مُتشابهة في استحقاق الاتّصال به، او مختلفة، و الاوّلُ يقتضي امّا الاتّصال الكُلّ به، فيكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ كيثرة و قد مرّ بطلانه، و امّا ان تتدافع و تمانع، فيبقى الكُلّ غيرُ متّصلة ببدن، بعد فساد البدن الاوّل و قد فرضناها متّصلة، هذا خلفٌ و الثّاني يقتضي اتّصال البعض و بقاء البعض، غير متّصلة و يعود الخلف.

و على التّقدير الثالث، لا يخلو امّا ان تتّصل نفس واحدة، بابدان اكثر من واحد، حتّى يكن حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال، او يبقى بعض الابدان المُستعدة النّفس، بلا نفس، و هو ايضاً محال، او يتّصل بعض النّفوس ببعض الابدان و يحدث للبعض الآخر نفوس آخر، و يلزم منه محالان؛ احدهما، اتّصال تلك النّفوس ببعض تلك الابدان دون بعض، من غير اولويّة و الثّاني، حدوث النّفس لبعض الابدان المُتسحقّة دون بعض، من غير اولويّة.

و ان اتّصلت النّفس المُفارقه ببدن، قد حدث قبل حالة المُفارقة، فذلك البدن لا يلخو امّا ان يكون ذا نفس اُخرى، او لا يكون و يلزم على الاول اتصال نفسين ببدنٍ واحد، و على الثّاني وجود ببدن مستعدّ للنّفس معطّل عنها.

و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقة بزمان، فجواز كونه معطّلاً في زمانٍ

النّفوس بدناً واحداً، فانّه ان تتعلّق به، فليزم ان يكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ و انّه محال، او تدادفع فلا يتعلّق به، فلا تناسخ، و قد فرضناه، هذه خلفٌ، م.

يقتضى جواز ذلک فی سائر الازمنة و لا نحتاجُ الى القول بالتّناسخ، و ايضاً لا يخلو امّا ان يكون اتّصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعدّ، او لم يک، و يلزم على الاوّل حدوث نفس اُخرى مع حدوث ذلک المزاج، و تعود المحالات المذكورة، و على الثّانی، ان يتخصّص اتّصاله بزمانٍ دون زمان، مع تساوى الازمنة بالنّسبة اليه و هو محال و هيهنا قد تمّت الحجّة الثّانية.

و الشيخ قد اشار الى هذه الاقسام، بقوله: «ثمّ ابسط هذا»، يعنى البُرهان الثّانی، و الى الاصول المُقتضية فلفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «و استعن بما تجده فی مواضع اُخر لنا.»

* اشارةٌ *

«اجلّ مبتهج بشیءٍ هو الاوّل بذاته، لانّه اشدّ الاشياء ادراكاً لاشدّ الاشياء كمالاً الّذی هو بریءٌ عن طبيعة الامكان و العدم، و هما منبعا الشّرّ، و لا شاغل له عنه، و «العشق» الحقيقی، هو الابتهاجُ بتصوّر حضرت ذاتٍ ما، و «الشّوقُ» هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج، اذا كانت الصّورة مُتمثّلة من وجه، كما يتمثّل فی الخيال، غير متمثّلة من وجه، كما يتّفق ان لا تكون مُتمثّلة فی الحسّ، حتّى يكون تمام التّمثّل الحسّی للامر الحسّی، فكل مشتاق، فانّه قد نال شيئاً ما، و فاته شیء ما، و امّا العشق، فمعنى آخر و الاوّل عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره، او لم يعشق، و لكنّه ليس لا يعشق من غيره، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من اشياءٍ كثيرة غيره.»

لمّا فرغ عن بيان الاحوال النّفوس فی المعاد و قد تقرّر فيما مضى انّ وقوع اللّذة على ما يطلق عليه معناها، ليس بالتّساوى، اراد ان يبيّن ترتيب الجواهر العاقلة فی ذلک، فذكر انّها مُترتّبة فی خمس مراتب:

اُوليها، مرتبة الواجب الاوّل ـ تعالى ـ و انّما ترک لفظة «الّلذة» و استعمل بدلها «البتهاج»، لانّ اطلاقها على الواجب الاوّل و ما يليه، ليس متعارفٌ عند الجمهور و انّما كان الاوّل اجلّ مبتهج بشیء، لانّ كماله هو الكمال الحقيقی لا غير، و ادراكه هو الادراک التّامّ فقط، فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته، اكمل الابتهاجات على الاطلاق.

و اعلم انّ كلّ خير مؤثر و ادراک المؤثر[١] من حيث هو مؤثر حبّ له، و الحبُّ اذا

---

١. قوله: «و اعلم انّ كلّ خيرٍ مؤثّر»، لمّا كان ادراک الكمال موجباً للحبّ و الحبّ اذا افـرطَ يكون عشقاً، ثبت العشق للاوّل، لانّه كلّما كان الكمالُ اكثر و ادراكهُ اقوى، يكونُ حبّهُ اكثر. لكن كماله تعالى فى الافراط، فيكون حبّهُ له الافراط و هو العشق و لا شوق له، لانّ الشّوق لا يحصل الّا عند الوصول من وجهٍ و الغيبة من وجهٍ، فانّ من اشتاق الى معشوقه، فلابُدّ ان يكون المعشوق حاضراً فى خيالِهِ، غايباً عن حسّهِ، فمن حيث انّه حاضرٌ فى خيالِهِ واصلٌ اليه و من حيث انّه غايبٌ عن حسّه، طالبٌ له و الاوّلُ ـ تعالى ـ منزّهٌ عن الغيبة و الطّلب، فاستحال الشوق عليه، و كلّما انّه ـ تعالى ـ مبتهجٌ بذاتِهِ، فكُلّ من عرفهُ، يكون مبتهجاً به ملتذاً بعرفانه و كلّما كان ادراكه اتمّ، كان التذاذُهُ به اشدّ. فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذّاتهم بحسب تفاوة مراتبهم فـى العلم به ـ تعالى ـ و كذا القول فى النّفوس البشرية.

و اعترض الامام: انّكُم قلتُم انّ ادراک الكمال ـ من حيث هو كمال ـ يوجبُ حبّهُ و حبّ الشّىء هل هو نفسُ ادراكِهِ او غيره، فان كان نفس ادراكِهِ و استدللتُم على حبّ الكمال بادراكه، فهو استدلالٌ بالشّىء على نفسِهِ و ان كان غيرهِ و لا شکّ انّ ادراكهُ لكمالِهِ، مخالفٌ لادراک غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزمُ من ايجاب ادراک غيره لكمال حبّه، ايجاب ادراک الاوّل لكمال حبّه، لعدم وجوب اشتراک المُختلفات فى الاحكام.

و قوله: و ان كان غيره، كان ادراک الاوّل لكمالِهِ مخالفاً لادراک غيره، فيه مساهلةٌ لانّ التّالى ما نشأ من المقدّم، و الجوابُ انّ الحبّ هو االادراک، لكنّه ادراکُ الكمال من حيث انّهُ مـؤثّر و الاستدلال على حبّ الكمال بانّهُ مؤثّرٌ حتّى يُقال: انّهُ يُدرکُ الكمال و الكمال مؤثّرٌ و ادراک الكمال من حيث انّه مؤثّرٌ، حبٌّ فيكون ادراک الكمال موجباً لحبِّهِ. هذا ما تلخّص لدينا فـى شرح الشّرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المُتتالية و انّه اشرف ما كتب فى الكتب و انفس ما يتوجّه اليه ركاب الصّلب، لا يعرف قدره الّا من ايّد من عندالله بذهنٍ وقّادٍ و نظر فى العلوم نقّاد و لا ينتفعُ به الّا ذو دربةٍ بتوجيه المباحث، اذ فكرهُ متعلّقةٌ فى المبادى، حتى ينتهى الى الغايات.

فالضّن الّذى اوجب الشيخ فى كتابِهِ، فهو بهذا الكتاب اوجب و النّهى عن اضاعتِهِ و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب، وفّقنا اللّه و جميع طالبى الحكمة لدرک الحق و وفّقنا على مقامات الصّدق، انّه على كُلّ شىءٍ قديرٍ و بالاجابة جديرٌ و صلى الله على اشرف الاوّليـن و الآخرين و آله الطّيبين الطّاهرين.

افرط سمّی «عشقاً»، و کلّما کان الادراک اشدّ خیریّة، کان العشق أشدّ، و الادراکُ التّامّ لا یکون الّا مع الوصول التامّ، فالعشقُ التّامّ، لا یکون الّا مع الوصول التامّ، و یکون ذلک ـ علی ما مرّ ـ لذّةً تامّةً و ابتهاجاً تامّاً، فاذن العشقُ الحقیقی، هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما، هی المعشوقة.

ثمّ لمّا کان الشّوق عندنا من لوازم العشق و رُبما یشتبه احدهما بالالآخر، اشار الی الشوق ایضاً و ذکر انّه الحرکةُ الی تتمیم هذا الابتهاج، و لا یتصوّر ذلک الّا اذا کان المعشوقُ حاضراً من وجهٍ، غائباً من وجهٍ، ثمّ اثبت العشق الحقیقی، للاوّل ـ تعالی ـ لحصول معناه هناک، فانّهُ الخیرُ المطلق و ادراکُه لذاته، اتمّ الادراکات، و لم یتحاش عن اطلاق هذا اللفظ علیه و ان کان غیرُ مستعملٍ عند الجمهور، لانّه مستعملٌ فی عرفِ الالهیّین من الحکماء، و المُحقّقین من اهل الذّوق، و نزّهه ـ تعالی ـ عن الشّوق، اذ لا یمکنُ ان یغیب عنه شیءٌ، و بیّن انّه عاشقٌ لذاته، معشوقٌ لذاته، من غیر وقوع کثرةٍ فیه، و انّه معشوقٌ ایضاً لغیره، بحسب ادراک الغیر له.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الحبّ، ان کان هو الادراک، کان قولکم: ادراک الکامل یوجبُ حبّه، استدلالاً بالشّیء علی نفسه، و ان کان غیره، کان ادراک الاوّل لکماله مخالفاً لادراک غیره، لکمالٍ آخر، و المختلفات، لا یجبُ اشتراکها فی الاحکام، فاذن یجوزُ ان یکون ادراک الغیر، موجباً للحبّ و ادراکه ـ تعالی ـ غیر موجبٍ له.

و الجوابُ انّ الحبّ، لیس هو الادراک فقط، بل هو ادراک المؤثّر، من حیث هو مؤثر و ادراک الکمال انّما یوجبُ حبّه لکون الکمال مؤثراً، و لمّا کان الکمال و ادراکه موجودین للاوّل ـ تعالی ـ حکموا بثبوت الحبّ هناک.

قوله: «و یتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حیثُ هُم مبتهجون به و هم الجواهر العقلیّة القدسیّة، فلیس ینسب الی الاوّل الحقّ، و لا الی النّائلین من خُلّص اولیائه القدسیّین شوق.»

هذِهِ هی المرتبةُ الثّانیة و هی مرتبةُ العقول، و انّما لم ینسب الشّوق الیها، لبرائتها عن القوّة.

قوله : «و بعد المرتبتين، مرتبة العشّاق المُشتاقين، فهُم من حيث هم عشّاق، قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذّون، و من حيث هم مشتاقون، فقد يكون الاصناف منهم أذىً ما. و لمّا كان الاذى من قبله، كان أذىً لذيذاً، و قد تحاكى مثل هذا الاذى، من الامور الحسيّة محاكاةً بعيدةً جدّاً حال اذى الحكّة و الدّغدغة، فلرُبما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه، و مثل هذا الشّوق، مبدأ حركة ما، فان كانت تلك الحركة مخلّصة الى النّيل، بطل الطّلب و حقّت البهجة، و النّفوسُ البشريّة، اذا نالت الغبطة العُليا فى حياتها الدنيا، كان اجلّ احوالها ان تكون عاشقةً مشتاقةً، لا تخلص عن علاقة الشّوق، اللّهم الّا فى الحياة الأُخرى.»

و هذه هى المرتبةُ الثّالثة و هى مرتبةُ النّفوس النّاطقة الفلكيّة و الكاملة من الانسانيّة، ما دامت فى الابدان، و قد اثبت لهم العشق و الشّوق معاً، و بحسب الشّوق الاذى، و ذكر أنّ الاذى لذيذٌ و الاذىُ الّذى يصل من المشعوق الى العاشق، انّما يكون عنده لذيذاً، لانّه يتصوّر وصول اثر المعشوق به اليه، و وصول الاثر، اثر الوصول، و شبّه هذا الاذى اللذيذ، باذى الحكّة و الدّغدغة، ثمّ ذكر انّ ذلك تشبيهٌ بعيد، و ذلك لوجيهن:

ـ احدهما، انّ الاذى و اللذّة فى الدغدغة، جسمانيّان و هيهُنا عقليّان، و

ـ الثانى، انّ الاذى و اللذّة فى الدّغدغة، مُتباينان فى الوجود و الحسّ، لا يميّز بينهما التّعاقبهما، فيتخيّلهما معاً و هيهُنا متّحدان، و الباقى ظاهرٌ.

قوله : «و يتلو هذه النّفوس، نفوسٌ أُخرى بشريّة متردّدة بين جهتى الرّبوبيّة و السّفالة على درجاتها، ثمّ يتلوها النّفوس المغموسة فى عالم الطّبيعة المنحوسة الّتى لا مفاصل لرقابها المنكوسة.»

و هاتان المرتبتان، هُما الباقيتان و هما مرتبتا النّفوس النّاطقة المتوسّطة و النّاقصة، و الشّوق فى المرتبة الاخيرة، هو سبب تأذّيها فى المعاد[1] ـ على ما مرّ ـ و الفاظه ظاهرة.

* تنبيهٌ *

«فاذا نظرت فى الامور و تأمّلتها، وجدت لكلّ شىءٍ من الاشياء الجسمانيّة كمالاً

---

١ ـ لاشتياقهم الى الكمال الفائت منهم، تعليقة العلامة الجعفرى.

یخصّه، و عشقاً ارادیّاً و طبیعیّاً لذلک الکمال، و شوقاً طبیعیّاً، او ارادیّاً الیه، اذا فارقته رحمة من العنایة الاولی، علی النّحو الّذی هی به عنایة، فهذه جملة و تجد فی العلوم المفصّلة لها تفصیلاً.»

لمّا فرغ عن بیان مقاصده و قد تقرّر فی اثناء ذلک ثبوت العشقِ للجواهر العاقلة و الشّوق لبعضها، اراد أن ینبّه علی ثبوتهما، لباقی النّفوس و القُوی الجسمانیّة، فذکر ذلک اجمالاً و احال التّفصیل علی العلوم المُفصّلة المشتملة علی اثبات الکمالات الاولی و الثّانیة لجمیع انواع الاجسام البسیطة و المُرکّبة و کیفیّة حرکاتها نحوها، بالارادة و الطّبیعة، و ذلک یدلُّ علی کون تلک الکمالات مؤثرة عندها، فهی عاشقة بالقیاس الیها و مشتاقة الیها اذا فارقته، و الفاظه ظاهرة، و للشّیخ رسالةٌ لطیفةٌ فی العشق، بیّن فیها سریانه فی جمیع الکائنات.

النمط التاسع

في مقـــامات العـــــارفين

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

لمّا اشار فى النّمط المتقدّم الى ابتهاج الموجودات، بكمالاتها المختصّة بها على مراتبها، اراد ان يُشير فى هذا النّمط، الى احوال اهل الكمال من النّوع الانسانىّ، و يبيّن كيفيّة ترقّيهم فى مدارج سعاداتهم، و يذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم.

و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فى هذا الكتاب، فانّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله و لا لحقه من بعده.

* تنبيهٌ *

«انّ للعارفين مقاماتٌ و درجاتٌ، يخصّون بها و هم فى حياتهم الدّنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم[1] فى جلابيبٍ من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها، الى عالم القُدس و لهم امورٌ خفيّة فيهم و امورٌ ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، و يستكبرها من يعرفها، و نحن نقصّها عليك.»

الجلباب، الملحفة، و ما يتغطّى به من ثوب و غيره، و نضا الثوب، اى خلعه.

و المُراد من قوله: «فكأنّهم [وهم] فى جلابيب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها الى عالم القدس»، انّ نفوسهم الكاملة و ان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب، الابدان، لكنّها كان قد خلعت تلک الجلابيب و تجرّدت عن جميع الشّوائب المادّيّة و خلصت الى عالم القُدس، متّصلة بتلک الذّوات الكاملة البريئة عن النّقصان و الشرّ: «و لهم امور خفيّة فيهم»، هى مشاهداتهم لما يعجُزُ عن ادراكه الاوهام، و تكلّ عن بيانه

---

۱ - «هم» زايد به نظر مى‌رسد.

الالسنة، و ابتهاجاتهم بما لا عينٌ رأت و لا اذنٌ سمعت[۱] و هو المُراد من قوله عزّ من قائل: «فلا تعلم نفسٌ ما اخفى لهم من قرّة اعين»: «و امورٌ ظاهرةٌ عنهم»، هى آثارُ كمالٌ و اكمالٌ، يظهرُ من اقوالهم و افعالهم و آيات تختصّ بهم الّتى من جملتها ما يعرفُ بـ«المعجزات» و «الكرامات»، و هى امورٌ: «يستنكرها من ينكرها»، اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها و لا يقرّ بها: «و يستكبرها من يعرفها»، اى يستعظمُها من يقف عليها و يقرّ بها.

قوله : «و اذا قرع سمعک فيما يقرعه و سرد عليک فيما تسمعه قصّة لـ«سلامان و ابسال»، فاعلم انّ سلامان، مثلٌ ضُرب لک، و انّ ابسالاً، مثلٌ ضُرب لدرجتک فى العرفان، ان كنت من اهله، ثمّ حلّ الرّمز ان اطقت.»

سرد الحديث، اى أتى به على ولائه، و فلانٌ يسردُ الحديث، اذاكان جيّد السّياق له، و سلامان، شجرةٌ و اسم لموضع، و ايضاً من اسماء الرّجال. و الابسال، التّحريم و ابسلت فلاناً، اذا اسلمته للهلكة او رهنته، و البسل، الحبس و المنع، و قيل: البسل، المخلّى.

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ ما ذكره الشيخ، [ليس[۲]]

من جنس ،الّا حاجى الّتى يذكر فيها صفات يختصّ مجموعها بشىءٍ، اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيُمكن الاهتداء منها اليه، و لا هى من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشّيخ لبعض الامور و امثال ذلک ممّا يستحيل ان يستقلّ العقل بالوقوف عليه، فاذن تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التّكليف بمعرفة الغيب.

قال: و اجود ما قيل فيه: انّ المُراد بسلامان «آدم»، و بابسال «الجنّة»، فكأنّه قال:

---

۱ ـ فى صقع الملكوت ترى ما لا عين رأت و لا اُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر. «فصوص الحكمة» / ۹۶.

۲ – راجعوا الى الكتاب الموسوم بـ«شرحى الاشارات»، للخواجه نصيرالدين الطوسى و الامام فخرالدين الرازى، طبع على نقة السّيد عمرحسين الخشاب و نجله، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية ـ السّيد عمر حسين الخشاب ـ سنه ۱۳۲۵ هجرية، جزءُ الثانى / ۱۰۱.

المُراد بـ«آدم»، نفسک الناطقة و بالجنّة درجات سعادتک، و باخراج آدم من الجنّة عند تناول البرّ، انحطاط نفسک عن تلک الدّرجات عند التفاتها الی الشّهوات.

و **اقول**: کلام الشیخ مشعر بوجود قصّة یذکر فیها هذان الاسمان. و تکون سیاقتها مشتملة علی ذکر طالب ما لمطلوب لا یناله الا شیئاً فشیئاً و یظفر بذلک النیل علی کمال بعد کمال لیمکن تطبیق سلامان علی ذلک الطالب، و تطبیق ابسال علی مطلوبه ذلک، و تطبیق ما جری بینهما من الاحوال علی الرم الذی أمر الشیخ بحلّه، و یشبه ان تکون تلک القصّة من قصص العرب، فانّ هاتین اللفظتین، قد تجریان فی امثالهم و حکایاتهم.

و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان انّه یذکر: انّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذکر فیها رجلان وقعا فی اسر قوم، احدهما مشهورٌ بالخیر، اسمه «سلامان» و الآخرُ مشهورٌ بالشرّ من قبیلة جرهم، ففدی سلامان لشهرتِه بالسّلامة و انفذ من الاسر و ابسل الجرهمی لشهرته بالشّرارة حتّی هلک، و سار منهما فی العرب مثلٌ یذکر فیه خلاص سلامان و ابسال صاحبه.

و انا لا اتکرّرُ ذلک المثل، و لم یتّفق لی مطالعة القصّة من الکتاب المذکور، و هی علی الوجه الّذی سمعتُهُ غیر مطابقةٍ للمطلوبِ هیهُنا، لکنّها دالّةٌ علی وقوع هاتین اللفظتین فی نوادر حکایات العرب، فان کان ذلک کذلک، فـ«سلامان و ابسال»، لیسا ممّا وضعهما الشیخ علی بعض الامور و کلّف غیره معرفة ما وضعه، بل هو ذکر انّک ان سمعت تلک القصّة، فافهم من لفظتی «سلامان و ابسال» المذکورتین فیها، نفسک و درجتک فی العرفان، ثمّ اشغل بحلّ الرّمز و هو سیاقة القصّة، تجدها مطابقةً لاحوال العارفین.

فاذن، الامر بحلّ الرّمز، لیس تکلیفاً بمعرفة الغیب، انّما هو موقوفٌ علی استماع تلک القصّة، و حینئذٍ لعلّهُ یکون ممّا یستقلّ العقل بالوقوف علیه و الاهتداء الیه.

ثمّ انّی اقول: قد وقع الیّ بعد تحریر هذا الشّرح، قصّتان منسوبتان الی «سلامان و ابسال»: احداهما، و هی الّتی وقعت اولاً الیّ، ذکر فیها انّه کان فی قدیم الدّهر ملکٌ لیونان و الروم و مصر، و کان یصادقه حکیمٌ فتحَ بتدبیره له جمیع الاقالیم، و کان الملک یریدُ ابناً یقوم مقامه من غیر ان یباشر امرأةً، فدبّر الحکیم، حتّی تولّد من نطفتِهِ فی غیر رحم امرأة ابن له و سمّه «سلامان»، و ارضعته امرأةً اسمُها «ابسال» و ربّه و هو بعد بلوغه، عشقها و لازمها و هی دعتهُ الی نفسها و الی الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه ابوه عنها و امره بمفارقتها،

فلم يطعه و هربا معاً الى ماوراء بحر المغرب، و كان للملک آلةٌ يطّلع بها على الاقاليم و ما فيها و يتصرّف فى اهاليها، فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما و اعطاهما ما عاشا به و اهملهما مدّة، ثمّ انّه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاق كلّ الى صاحبِهِ و لا يصل اليه مع انّه يراه فتعذّبا بذلک.

و فطن سلامان به و رجع الى ابيه معتذراً و نبّهه ابوه على انّه لا يصل الى الملک الّذى رشّح له مع عشق ابسال الفاجرة و الّفه بها، فأخذ «سلامان و ابسال» كلٌّ منهما يد صاحبه و القا نفسيهما فى البحرِ فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملک، بعد ان اشرف على الهلاک، و غرقت ابسال و اغتمّ سلامان، ففزع الملک الى الحكيم فى امره، فدعاء الحكيم و قال: اطعنى، ارسلُ ابسالاً اليک، فاطاعه و كان يريه صورتها، فيتسلّى بذلک رجاء وصالها الى ان صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزّهرة، فاراها الحكيم ايّاها بدعوته لها، فشغفها حبّاً و بقيت معه ابداً، فتنفّر عن خيال ابسال و استعدّ للملک بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملک و بنى الحكيم الهرمين باعانة الملک واحداً للملک و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصّة مع جثّتهما فيهما.

و لم يتمكّن احدٌ من اخراجها، غير ارسطو، فانّه اخرجها بتعليم افلاطون و سدّ الباب، و انتشرت القصّة، و نقلها حُنين بن اسحق من اليونانىّ الى العربىّ.

و هذه قصّةٌ اخترعها احدٌ من عوام الحكماء، لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلّق بالطّبع و هى غيرُ مطابقة لذلک، لانّها تقضى ان يكون الملک هو العقل الفعّال، و الحكيم هو الفيض الّذى يفيضُ عليه ممّا فوقه، و سلامان، هو النّفس النّاطقة.

فانّه افاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات، و ابسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتى تستكملُ النّفس و تألّفها، و عشق سلامان لابسال، ميلها الى اللّذّات البدنيّة، و نسبة ابسال الى الفجور، تعلّق غير النّفس المُتعيّنة بمادتّها[1]، بعد مفارقة النّفس، و هو بهما الى ماوراء بحرالمغرب، انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحقّ، و اهمالهما مدّة، مرور زمانٍ عليهما لذلک، و تعذيبهما بالشّوق مع الحرمان و هما متلاقيان، بقاء ميل النّفس مع فتور القُوى عن افعالها بعد سنّ الانحطاط، و رجوع سلامان الى ابيه، التّفطّن للكمال و النّدامة

---

١ - تعلّق القُوى، غير النّفس النّاطقة المُتعيّنة بمادتّها... تعليقة العلامة الجعفرى.

علی الاشتغال بالباطل، و القاء نفسیهما فی البحر، تورّطهما فی الهلاک امّا البدن فلانحلال القُوی و المزاج و امّا النّفس فلمشایعتها ایّاه، و خلاص سلامان، بقائها بعد البدن، و اطلاعه علی صورة الزّهرة، التذاذها بالابتهاج بالکمالات العقلیّة، و جلوسه علی سریر الملک، وصولها الی کمالها الحقیقی، و الهرمان الباقیان علی مرور الدّهر، الصّورة و المادّة الجسمانیّتان، فهذا تأویل القصّة.

و سلامان، مطابقٌ لما عنی الشیخ، و امّا ابسال، فغیرُ مطابق، لانّه اراد به درجة العارف فی العرفان، و هیهُنا مثلٌ لما یعوقه عن العرفان و الکمال، فبهذا الوجه، لیست هذه القصّه مناسبةً لما ذکره الشیخ، و ذلک یدلُّ علی قصور فهم واضعها عن الوصول الی فهم غرضه منها.

و امّا القصّة الثّانیة و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرین سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کأنّها هی الّتی اشار الشیخ الیها، فانّ اباعبید الجوزجانیّ، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابسال له، و حاصل القصّة:

انّ «سلامان» و «ابسال»، کانا اخوین شفیقین، و کان ابسال اصغرهما سنّاً و قد تربّی بین یدی اخیه و نشأ صبیح الوجه عاقلاً، متأدبّاً، عالماً، عفیفاً، شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان و قالت لسلامان: اُخلطه باهلک، لیتعلّم منه اولادک، فاشار سلامان بذلک و ابی ابسال من مخالطة النّساء، فقال له سلامان: انّ امرأتی لک، بمنزلة امّ، و دخل علیها و اکرمته، و اظهرت علیه بعد حینٍ فی خلوةٍ عشقها له، فانقبض ابسال من ذلک و درت انّه لا یُطاوعها.

فقالت لسلامان: زوّجُ اخاک باختی، فاملکها به، و قالت لاختها: انّی ما زوّجتک بابسال، لیکون لک خاصّةً دونی، بل لکی اُساهمک فیه، و قالت لابسال: انّ اُختی بکرحیّیة، لا تذخل علیها نهاراً و لا تُکلّمها الّا بعد ان تستأنس بک، و لیلة الزّفاف باتت امرأة سلامان فی فراش اختها، فدخل ابسال علیها، فلم تملک نفسها، فبادرت تضمّ صدرها الی صدره، فارتاب ابسال و قال فی نفسه: انّ الابکار الخفرات، لا یفعلن مثل ذلک، و قد تغیّم السّماء فی الوقت، بغیم مُظلم فلاح فیه برق ابصر بضوئه وجهها، فازعجها و خرج من عندها و عزم علی مفارقتها. و قال لسلامان: انّی اُرید ان افتح لک البلاد، فانّی قادرٌ علی ذلک، و اخذ جیشاً و حارب اُمماً و فتح البلاد لاخیه براً و بحراً، شرقاً و غرباً

من غير منّةٍ عليه، و كان اوّل ذىقرنين، استولى على وجه الارض.

و لمّا رجع الى وطنِهِ و حسب انّها نسيته، عاودت الى المُعاشقة و قصدت معانقته، فأنى و أزعجها، و ظهر لهم عدوّ، فوجّة سلامان ابسالاً اليه فى جيوشه، و فرّقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالاً، ليرفضوه فى المعركة، ففعلوا و ظفر به الاعداء و تركوه جريحاً و به دماء حسبوه ميّتاً، فعطفت علّة مرضعة من حيوانات الوحش و القمته حلمة ثديها و اغتذى، الى ان انتعش و عوفى، و رجع الى سلامان و قد احاط به الاعداء و اذلّوه و هو حزينٌ من فقدِ اخيه، فادركه ابسال و اخذ الجيش و العدّة و كرّ على الاعداء و بدّدهم و اسر عظيمهم و سوّى الملک لاخيه، ثمّ واطات المرأة طابخه و طاعمه و اعطتهما مالاً فسقياه السمّ، و كان صدّيقاً كبيراً نسباً و علماً و عملاً، و اعتمّ من موتِهِ اخوه، و اعتزل من ملكه و فوّض الى بعض معاهديه، و ناجى ربّه فاأوحى اليه جليّة الحال، فسقى المرأة و الطّابخ و الطّاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه و درجوا، فهذا ما اشتمل عليه القصّة.

و تأويله: انّ سلامان، مثلٌ للنّفس النّاطقة و ابسالاً للعقل النّظرى، الى ان حصل عقلاً مستفاداً و هو درجتها فى العرفان، ان كانت تترقّى الى الكمال، و امرأة سلامان، القوّةُ البدنيّة الامّارة بالشّهوة و الغضب المتّحدد بالنّفس صائرة شخصاً من الناس، و عشقها الابسال، ميلها الى تسخير العقل، كما سخرّت سائر القُوى، ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية و اباؤه، انجذاب العقل الى عالمه، و اختها الّتى املكتها: القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملى، المطيع للعقل النّظرى و هو النّفس المُطمئنة، و تلبيسها نفسها بدل اختها: تسويل النّفس الامّارة مطالها الخسيسة و ترويجها على انّها مصالح حقيقيّة، و البرق اللامع من الغيم المظلم: هى الخطفة الالهيّة الّتى نسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية و هى جذبةٌ من جذبات الحقّ، و ازعاجه للمرأة: اعراض العقل عن الهوى، و فتحه البلاد لاخيه: اطّلاع النّفس بالقوّة النّظريّة على الجبروت و الملكوت و ترقّيها الى العالم الالهىّ و قدرتها بالقوّة العلميّة على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها و فى نظم امور المنازل و المُدُن، و لذلک سمّاه بـ«اوّل ذى قرنين»، فانّه لقبٌ لمن كان يملک الخافقين، و رفض الجيش له: انقطاع القُوى الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة عنها، عند عروجها الى الملاء الاعلى و فتور تلک القُوى، لعدم التفاته اليها، و تغذيته بلبن الوحش: افاضة الكمال اليه عمّا فوقه من المُفارقات لهذا العالم، و اختلال حال سلامان لفقده ابسالاً: اضطراب النّفس

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

• تنبيه •

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

عند اهمالها تدبیرها شغلاً بما فوقها، و رجوعه الی أخیه؛ التفات العقل الی انتظام مصالحها فی تدبیرها البدن، و الطابخ هو القوّة الغضبیّة المُشتعلة عندَ طلب الانتقام، و الطّاعمُ هو القوّة الشّهویّة الجاذبة لما یحتاج الیه البدن، و تواطؤهم علی هلاک ابسال؛ اشارةٌ الی اضمحلال العقل فی ارذال العمر، مع استعمال النّفس الامّارة ایّاهما، لازدیاد الاحتیاج بسبب الضّعف و العجزیة و اهلاک سلامان ایّاهم؛ ترک النّفس استعمال القُوی البدنیّة آخر العمر و زوال هیجان الغضب و الشّهوة و انکسار عادیتهما، و اعتزالُه الملک و تفویضه الی غیره؛ انقطاع تدبیره عن البدن و صیرورة البدن، تحت تصرّف غیرها، و هذا التأویل، مطابقٌ لما ذکره الشیخ.

و ممّا یؤیّد انّه قصدَ هذه القصّة، انّه ذکر فی رسالته « فی القضاء و القدر»، قصّة «سلامان و ابسال»، و ذکر فیهما حدیث لمعان البرق من الغیم المُظلم الّذی اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّی اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشیخ، لئلاّ یطول الکتاب.

* تنبیهٌ *

«المُعرض عن متاع الدّنیا و طیّباتها، یخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصّیام و نحوهما یخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفکره الی قُدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحقّ فی سرّه، یخصّ باسم «العارف»، و قد یترکّب بعض هذه، مع بعضٍ.»

طالب الشّیء، یبتدی باعراض عمّا یعتقدُ أنّه یبّعد عن المطلوب، ثمّ باقبال علی ما یعتقد انّه یقرّب الیه، و ینتهی عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، یلزمه فی الابتداء ان یعرض عمّا سوی الحقّ، لا سیّما ما یشتغله عن الطلب، اعنی متاع الدّنیا و طیّباتها، ثمّ یقبل علی ما یعتقد انّه یقرّبه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هی العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التّبرّی و التولّی باعتبارٍ و ثمّ انّه اذا وجد الحقّ، فاوّل درجات وجدانه هی المعرفة، فاذن احوال طلاّب الحقّ، هی هذه الثّلاثة، و لذلک ابتداء الشیخ بتعریفها. ثمّ انّ هذه الاحوال، قد توجد فی الاشخاص، علی سبیل الانفراد و قد توجد علی سبیل الاجتماع و ذلک بحسب اختلاف الاغراض، و الاجتماعات

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، و رجوعه الى أخيه؛ التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن، و الطابخ هو القوّة الغضبيّة المُشتعلة عندَ طلب الانتقام، و الطّاعمُ هو القوّة الشّهويّة الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاک ابسال؛ اشارةٌ الى اضمحلال العقل فى ارذال العمر، مع استعمال النّفس الامّارة ايّاهما، لازياد الاحتياج بسبب الضّعف و العجزية و اهلاک سلامان ايّاهم؛ ترک النّفس استعمال القُوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، و اعتزالُه الملک و تفويضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرّف غيرها، و هذا التأويل، مطابقٌ لما ذكره الشيخ.

و ممّا يؤيّد انّه قصدَ هذه القصّة، انّه ذكر فى رسالته « فى القضاء و القدر»، قصّة «سلامان و ابسال»، و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المُظلم الّذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّى اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشيخ، لئلاّ يطول الكتاب.

* تنبيهٌ *

«المُعرض عن متاع الدّنيا و طيّباتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصّيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قُدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ فى سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ.»

طالب الشّىء، يبتدى باعراض عمّا يعتقدُ أنّه يبّعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على ما يعتقد انّه يقرّب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه فى الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدّنيا و طيّباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد انّه يقرّبه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التّبرّى و التولّى باعتبارٍ و ثمّ انّه اذا وجد الحقّ، فاوّل درجات وجدانه هى المعرفة، فاذن احوال طلاّب الحقّ، هى هذه الثّلاثة، و لذلک ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ انّ هذه الاحوال، قد توجد فى الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلک بحسب اختلاف الاغراض، و الاجتماعات

الثانية. تكون ثلاثة. و الثلاثيّة واحداً. و الى ذلك اشار الشيخ بقوله. «و قد يتركّب بعض هذه. مع بعض».

• تنبيه •

«الزّهد عند غير العارف. معاملةٌ ما. كأنّه يشترى بمتاع الدّنيا متاع الآخرة. و عند العارف. تنزّه ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ. و تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ. و العبادة عند غير العارف. معاملةٌ ما. كأنّه يعمل في الدنيا. لأجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر و الثّواب. و عند العارف. رياضةٌ ما. لهممه و قُوى نفسه المتوهّمة و المتخيّلة ليجرّاها بالتّعويد عن جناب الغرور. الى جناب الحقّ. فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحقّ. لا ينازعه فيخلص السّرّ الى الشّروق السّاطع و يصيرُ ذلك ملكةً مستقرّةً. كلّما شاء السّرّ. اطلع الى نور الحق. غير مزاحمٍ من الهمم. بل مع تشييع منها له. فيكون بكلّيّته منخرطاً في تلك[1] القدس »

لمّا اشار الى وجود التّركيب بين الاحوال الثّلاثة. اراد ان ينبّه على غرض العارف و غير العارف من الزّهد و العبادة. ليتمايز الفعلان بحسبه. فذكر انّ الزّهد و العبادة من غير العارف. معاملتان. فانّ الزّاهد. غير العارف. يجرى مجرى تاجر. يشترى متاعاً بمتاع. و العابدُ غير العارف. يجرى مجرى اجير. يعمل عملاً لاخذ اُجرة. فالفعلان مختلفان. لكنّ الغرض واحدٌ. و امّا العارف. فزُهْدُهُ في الحالة الّتي يكون فيها متوجّهاً الى الحقّ. معرضاً عمّا سواه. تنزّه عمّا يشغله عن الحقّ ايثاراً لما قصده. و في الحالة الّتي يكون فيها ملتفتاً من الحقّ الى سواه. تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ استحقاراً لما دونه

و أمّا عبادته. فارتياضٌ لهمّته الّتي هي مبادي ارادته و عزماته الشّهوانيّة و الغضبيّة و غيرهما و لقوى نفسه الخياليّة و الوهميّة. ليجرّها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانيّ و الاشتغال به الى العالم العقليّ مشيّعة ايّاه. عند توجّهه الى ذلك العالم. و لتصير تلك القُوى معوّدة لذلك التّشييع. فلا تنازع العقل و لا تزاحم السّرّ حالة المشاهدة. فيخلص العقل الى ذلك العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع و القُوى. منخرطةً معه في سلك

---

[1] - «سلك» العلامة الشيرازي.

الثنائيّة، تكون ثلاثه، و الثلاثيّة واحداً، و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «و قد يتركّب بعض هذه، مع بعض».

* تنبيهٌ *

«الزّهد عند غير العارف، معاملةٌ ما، كأنّه يشترى بمتاع الدّنيا متاع الآخرة، و عند العارف، تنزّه ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، و تكبّر على كلّ شىءٍ غير الحقّ، و العبادة عندَ غير العارف، معاملةٌ ما، كانّه يعمل فى الدنيا، لأُجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر و الثّواب، و عند العارف، رياضةٌ ما، لهمَمِهِ و قُوى نفسه المُتوهّمة و المتخيّلة ليجرّاها بالتّعويد عن جناب الغرور، الى جناب الحقّ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحقّ، لا ينازعه فيخلص السّرّ الى الشّروق السّاطع و يصيرُ ذلک ملكةً مستقرةً، كُلّما شاءَ السّرّ، اطلع الى نور الحق، غير مزاحمٍ من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكلّيّتِهِ مُنخرطاً فى تلک[1] القدس.»

لمّا اشار الى وجود التّركيب بين الاحوال الثّلاثة، اراد ان ينبّه على غرض العارف و غير العارف من الزّهد و العبادة، ليتمايز الفعلان بحسبه، فذكر انّ الزُّهد و العبادة من غير المعارف، معاملتانِ، فانّ الزّاهد، غير العارف، يجرى مجرى تاجر، يشترى متاعاً بمتاع، و العابدُ غير العارف، يجرى مجربى اجير، يعمل عملاً لاخذ اُجرة، فالفعلان مختلفان، لكنّ الغرض واحدٌ، و امّا العارف، فزُهْدهُ فى الحالة الّتى يكون فيها متوجّهاً الى الحقّ، مُعرضاً عمّا سواه، تنزّه عمّا يشتغله عن الحقّ ايثاراً لما قصده، و فى الحالة الّتى يكون فيها ملتفتاً من الحقّ الى سواه، تكبّر على كلّ شىءٍ غير الحقّ استحقاراً لما دونه.

و أمّا عبادته، فارتياضٌ لهمَمِه الّتى هى مبادى ارادته و عزماته الشّهوانيّة و الغضبيّة و غيرهما و لقوى نفسية الخيالية و الوهميّة، ليجزّها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانىّ و الاشتغال به الى العالم العقلىّ مشيّعة ايّاه، عند توجّهه الى ذلک العالم، و لتصير تلک القُوى معوّدة لذلک التّشييع، فلا تنازع العقل و لا تزاحم السّرّ حالة المُشاهدة، فيخلص العقل الى ذلک العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع و القُوى، منخرطةً معه فى سلک

---

١ - «سلک» العلامة الجعفرى.

التوجّه الى ذلک الجانب.

* اشارةٌ *

«لمّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشاركة آخر، من بنى جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تـولّاه بنفسه، لازدَحم على الواحد كثير، و كان ممّا يتعسّر ان امكن، وجب ان يكون بين النّاس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيـاتٍ تدلُّ على انّها من عند ربّه، و وجب ان يكون للمُحسن و المُسىء، جزاءٌ عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عـليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كرّرت عليهم، ليستحفظ التّذكير بالتّكرير، حتّى اسـتمرّت الدّعوة الى العدل المقيم لحياة النّوع، ثمّ زيد لمستعمليها، بعد النّفع العظيم فى الدّنيا، الاجرُ الجزيل في الاُخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها، المنفعد الّتى خصوّا بها فيما هـم مولّون وجوهم شطره، فانظُر الى الحكمة، ثمّ الى الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تـبهرك عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»

لمّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الزّهد و العبادة، انّما يصدران من غير العارف لاكتساب «الاجر» و «الثّواب» في الآخرة، اراد ان يشيرَ الى اثبات الاجر و الثّـواب المـذكورين، فاثبت النّبوة و الشّريعة، و ما يتعلّقُ بهما على طريقة الحكماء، لانّه متفرّعٌ عليهما و اثبات ذلک مبنىٌّ على قواعد.

و تقريرها ان نقول: الانسانُ لا يستقلُّ وحده بامور معاشه، لانّه يحتاجُ الى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من اولاده الصّغار و غيرهم، و كلّها صناعيّةٌ لا يمكن ان يرتّبها صانعٌ واحدٌ الّا فى مدّةٍ لا يُمكن ان يعيش تلک المدّة فاقداً ايّـاها، او يتعسّر ان امكن، لكنّها تتيسّر لجماعة يتعاونون و يتشاركون فى تحصيلها، يـفرغُ كُـلُّ واحدٍ منهم لصاحبه عن بعض ذلک، فيتمّ بمعارضة و هى ان يعمل كُلّ واحدٍ مثل ما يعمله الآخر و معاوضة، و هى ان يُعطى كلّ واحدٍ صاحبه، من عملهِ بازاء ما يأخذُه منه مـن عمله. فاذن، الانسانُ بالطّبع، محتاجٌ فى تعيّشه الى اجتماع مؤدٍّ الى صلاح حاله.،و هو المُراد من قولهم: الانسانُ مدنىٌّ بالطّبع، و «التّمدُّن» فى اصطلاحهم، هو هذا الاجـتماع،

فهذه قاعدةٌ.

ثمّ نقول: و اجتماعُ النّاس على التّعاون لا ينتظم الّا اذا كان بينهم معاملة و عدلٌ، لانّ كلّ واحدٍ، يشتهى ما يحتاجُ اليه و يغضبُ على من يزاحمهُ فى ذلک، و تدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره، فيقع من ذلک الهرج، و يختلُّ امر الاجتماع، امّا اذا كان مُعاملة و عدل متّفق عليهما، لم يكن كذلک، فاذن لابُدّ من شريعةٍ، و الشّريعةُ فى اللغة، مورد الشّاربة، و انّما سمّى المعنى المذكور بها، لاستواء الجماعة فى الانتقام منه، و هذه قاعدةٌ ثانيةٌ.

ثمّ نقول: و الشّرعُ لابُدّ له من واضعٍ يقنّن تلک القوانين و يقرّرها على الوجه الّذى ينبغى و هو الشّارع، ثمّ انّ النّاس لو تنازعوا فى وضع الشّرع، لوقع الهرج المحذور منه، فاذن يجبُ ان يمتاز الشّارع منهم، باستحقاق الطّاعة، ليطيعه الباقون فى قبول الشّريعة، و استحقاق الطّاعة انّما يتقرّرُ بآياتٍ تدلُّ على كون تلک الشّريعة من عند ربّه، و تلک الآيات، هى معجزاتِهِ، و هى امّا قوليّةٌ و امّا فعليّةٌ، و الخواصّ للقوليّة اطوع، و العوامُ للفعلية اطوع.

و لا تتمّ الفعليّة، مجرّدةً عن القوليّة، لانّ النّبوّة و الاعجاز، لا يحصلان من غير دعوةٍ الى خير، فاذن لابُدّ من شارعٍ هو نبى، ذو معجزة، و هذِهِ قاعدةٌ ثالثةٌ.

ثمّ انّ العوام، و ضُعفاء العقول، يستحقرون اختلال العدل النّافع فى امور معاشهم، بحسب النّوع عند استيلاء الشّوق عليهم، الى ما يحتاجون اليه بحسب الشّخص، فيقدّمون على مخالفة الشّرع، و اذا كان للمُطيع و العاصى، ثوابٌ و عقابٌ أُخرويّان، يحملهم «الرّجاء» و «الخوف» على الطّاعة و ترک المعصية، فالشّريعة لا تنتظمُ بدون ذلک، انتظامها به، فاذن وجب ان يكون للمُحسن و للمُسىء، جزاءٌ من عند الاله، القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم، و وجب ان تكون معرفة المجازى و الشّارع واجبةٌ على المُمتثلين للشّريعة فى الشّريعة.

و المعرفةُ العاميّة، فلّما تكون يقينيّةً، فلا تكون ثابتةً، فوجب ان يكون معها سببٌ حافظٌ لها و هو التّذكار المقرون بالتّكرار و المُشتمل عليهما، انّما يكون عبادة مذكّرة للمعبود، مكرّرة فى اوقاتٍ متتاليةٍ، كالصّلوات و ما يجرى مجراها، فاذن يجبُ ان يكون النّبى، داعياً الى التّصديق بوجود خالقٍ قديرٍ خبيرٍ، و الى الايمانِ بشارع مبعوثٍ من قبله

صادق، و الى الاعتراف بوعدٍ و وعيدٍ أُخرويّين، و الى القيام بعباداتٍ يذكّر فيها الخالق بنعوت جلاله، و الى الانقياد لقوانين شرعيّة، يحتاجُ اليها النّاس فى معاملاتهم، حتّى يستمرّ بذلک الدّعوة الى العدل المُقيم لحياة النّوع، و هذه قاعدةٌ رابعةٌ.

ثمّ انّ جميع ذلک، مقدّرٌ فى العناية الاولى، لاحتياج الخلق اليه، فهو موجودٌ فى جميع الاوقات و الازمنة، و هو المطلوب، و هو نفعٌ لا يتصوّر نفعٌ اعمّ منه، و قد اضيف لمُمتثلى الشّرع الى هذا النّفع العظيم الدنيوى، الاجرُ الجزيل الأُخروى حسباً وعدوه، و أُضيف للعارفين منهم الى النّفع العاجل و الاجر الآجل الكمال الحقيقىّ المذكور.

فانظر الى الحكمة و هى تبقية النّظام على هذا الوجه، ثمّ الى الرّحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النّفع العظيم و الى النّعمة و هى الابتهاج الحقيقى المُضاف اليهما تلحظ جناب مُفيض هذه الخيرات، جناباً تبهرک عجائبه، اى تغلبک و تدهشک، ثمّ اقم، اى اقم الشّرع، و استقم، اى فى التّوجّه الى ذلک الجناب القُدس.

و اعترض الفاضل الشارح، فقال: ان عُنيتم بالوجوب فى قولکم: لمّا احتاج النّاس الى شارعٍ وجب وجوده، الوجوبُ الذّاتى، فهو محال، و ان عُنيتم به انّه وجب على اللـه ـ تعالى ـ كما يقوله المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم، و ان عُنيتم به انّ ذلک سبب للنّظام الّذى هو خيرٌ ما و هو الله ـ تعالى ـ مبدئاً لكلّ خير، فاذن وجبَ وجود ذلک عنهٍ فهو ايضاً باطلٌ، لانّ الاصلح، ليس بواجبٍ ان يوجد و الّا لكان النّاس كُلُّهم مجبولين على الخير، فانّ ذلک اصلح. و ايضاً قولكم: انّ المعجزات، دالّةٌ على انّ الشّارع من قبل الله، غير لائقٍ بكم، لانّ سبب المُعجزات عندكم، امرٌ نفسانىٌ، يحصل للانبياء و لاضدادهم من السّحرة، كما يجىءُ فى النّمط العاشر، و يتمازُ النبىّ عن ضدّه، بدعوته الى الخير، دون الشرّ و التّمييز بين الخير و الشرّ، عقلىٌّ فاذن لا دلالة للمُعجزات على كون اصحابها انبياء.

و ايضاً القول بانّ المُعجز دالٌّ على صدق صاحبه، مبنىٌّ على القول بالفاعل المُختار العالم بالجزئيّات الزّمانيّة، و انتم لا تقولون به. و ايضاً القول بالعقاب على المعاصى، لا يستقيمُ على اصولكم، فانّ عقاب العاصى، عندكم هو ميلُ نفسه المُشتاقة الى الدّنيا، مع فواتها عنها، و يلزمكم انّ نسيان العاصى لمعصيته، يقتضى سقوط عقابه.

و الجواب على اصولهم؛ امّا عن الاوّل، فبان نقول: استنادُ الافعال الطّبيعيّة الى غاياتها الواجبة، مع القول بالعناية الالهيّة على الوجه المذكور، كافٍ فى اثبات انيّة تلک الافعال و

لذلک يعلّلون الافعال بغاياتها ،كتعريض بعض الاسنان ـ مثلاً ـ لصلاحيّة المضغ الّتی هی غاياتها، فلو لا كون تلک الغاية مقتضيةً لوجود الفعل، لما صحّ التّعليل بها و امّا قوله: «الاصل ليس بواجب»، فنقول عليه: الاصلحُ بالقياس الی الكلّ، غيرُ الاصلح بالقياس الی البعض، و الاوّلُ واجبٌ دون ثانی، و ليس كون النّاس مجبولين علی الخير من ذلک القبيل ـ كما مرّ ـ

و امّا عن الثانی، فبان نقول: الامورُ الغريبة الّتی منها المُعجزات قوليّةٌ و فعليّةٌ ـ كما مرّ ـ و المعجزات الخاصّة بالانبياء، ليست بالفعليّة المحضة، فاذن اقترانُ الفعليّة بالقوليّة، خاصٌّ بهم و هو دالٌّ علی صدقهم.

و امّآ عن الثالث، فبأن نقول ـ مضافاً الی ما مرّ ـ من القول فی العلم و القدرة: انّ مشاهدة المُعجزات الّتی هی آثارٌ لنفوس الانبياء، دالّةٌ علی كمال تلک النّفوس، فهی مقتضيةٌ لتصديق اقوالهم.

و امّا عن الرابع، فبان نقول: ارتكابُ المعاصی، يقتضی وجود ملكة راسخة فی النّفس، هی المقتضية لتعذّبها، و نسيان العقل لا يكون مزيلاً لتلک الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثمّ اعلم، انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور الشّريعة و النّبوّة، ليست ممّا لا يمكن ان يعيش الانسان الّا به، [بل] انّما هی امورٌ لا يكمل النّظام المؤدّی الی صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد الّا بها، و الانسانُ يكفيه فی ان يعيش نوع من السّياسة، يحفظ اجتماعهم الضروری، و ان كان ذلک النّوع منوطاً بتغلّب، او ما يجری مجراه، و الدّليل علی ذلک، تعيّش سكّان اطراف العمارة بالسّياسات الضّروريّة.

* اشارةٌ *

«العارفُ يريدُ الحقّ الاوّل لا لشیءٍ غيره، و لا يؤثرُ شيئاً علی عرفانه، و تعبّده له فقط، لانّه مستحقٌّ للعبادة و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه، لا لرغبةٍ او رُهبة، و ان كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه، هو الدّاعی و فيه المطلوب، و يكون الحقّ ليس الغاية، بل الواسطة الی شیءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه.»

لمّا ذكر غَرضَ العارف و غير العارف من «الزّهد» و «العبادة» و اثبت مبادی غرض

غيره، اعنى «الثّواب» و «العقاب»، اشار فى هذا الفصل، الى غرضِ العارف فيما يقصده.

فنقول: لعارف الكمالُ الحقيقى حالتان بالقياس اليه؛ احديهُما لنفسه خاصّةً و هى محبّتهُ لذلك الكمال، و الثّانية لنفسِهِ و بدنِهِ جميعاً و هى حركته فى طلب القُربة اليه. و الشيخُ عبّر عن الاوّل بـ«الارادة» و عن الثانى بـ«التعبّد»، و ذكر: انّ ارادة العارف و تعبّده، يتعلّقان بالحق الاوّل ـ جلّ ذكره ـ لذاته، و لا يتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير، بل ان تعلّقا بغير الحق، تعلّقا لاجل الحقّ ايضاً، فقوله: «العارف يريدُ الحقّ الاوّل، لا لشىء غيره»، بيانٌ لتعلّق اراداتِهِ بالحقّ لذاته، و قوله: «و لا يؤثرُ شيئاً على عرفان»، اى لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه، فانّ الحقّ مؤثرٌ على عرفانه، لانّ العرفان، ليس بمؤثرٍ لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجىء و هو قوله: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثّانى»، و كُلّ ما هو مؤثر و ليس بمؤثر لذاته، فهو مؤثرٌ لا محالة لغيره، فالعرفان مؤثرٌ لغيره و ذلك الغير، هو الحقّ لا غير، فاذن الحقّ موثرٌ على العرفان.

و انّما اختصّ العارف بانّه لا يؤثرُ شيئاً غير الحقّ على عرفانه، لانّ غير العارف، يؤثرُ نيل الثّواب و الاحتراز عن العقاب على العرفان، لانّه يريدُ العرفان لاجلهما، امّا العارف، فلا يؤثّر شيئاً عليه الّا الحقّ الّذى هو فقط مؤثرٌ لذاته بالقياس اليه، و قوله: «و تعبّده له فقط»، اشارةٌ الى تعلّق عبادة العارف ايضاً بالحقّ فقط.

ـ فان قيل: هذا يناقضُ ما ذكره فيما مرّ، و هو انّ عبادة العارف، رياضةٌ لقُواه ليجزّها الى جناب الحقّ و هو غيره، فانّ جرّ القُوى الى جناب الحقّ، ليس هو الحقّ ذاته.

ـ قلنا: مُرادهُ ليس انّ العارفَ لا يقصدُ فى تعبّده غير الحقّ مطلقاً، بل هو انّ العارف، لا يقصدُ غير الحقّ بالذّات، انّما يقصد الحقّ بالذّات و يقصد ان قصد غيره بالعرض و لاجل الحقّ ـ كما مرّ ـ فهذا حكم من حيث يُلاحظ العارف نفسه، بالقياس الى الحقّ الاوّل الّذى هو مراده لذاته.

ثمّ اذا لوحظ كلّ واحدٍ من الحقّ و العبادة بالقياس الى الآخر، وجد استناد العبادة الى الحقّ الاوّل واجباً من الجهتين؛ امّا باعتبار مُلاحظة الحقّ بالقياس الى العبادة، فلمّا ذكره فى قوله: «و لانّه مستحقٌ للعبادة»، و امّا باعتبار مُلاحظة العبادة، بالقياس الى الحقّ، فلمّا ذكره فى قوله «و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه».

و ذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ تعبّد العارفين، يكون امّا لذات الحقّ، أو لصفةٍ

من صفاته، او لتكميل انفسهم و هى طبقاتٌ ثلاثةٌ مترتبةٌ، اشار الشيخ الى الاولى بقوله: «و تعبّده له فقط» و الى الثّانية بقوله: «و لانّه مستحقٌ للعبادة»، و الى الثّالثة بقوله: و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه».

اقول: فى هذا التّفسير تجويزُ ان يكون للعارف معبودٌ بالذّات غير الحقّ، و باقى الفصل، يدلّ على خلافِهِ، ثمّ انّ الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفاً لاغراض غيره، بقوله «لا لرغبةٍ او رهبة»، اى لا لرغبةٍ فى الثّواب او رهبة من العقاب، و بيّن فساد كون ذلك غرضاً بالقياس الى العارف بقوله: «و ان كانتا»، اى و ان كانت الرّغبة، او الرّهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثّواب المرغوب فيه او العقاب الموهوب عنه، هو الدّاعى الى عبادة الحقّ و فيهما مطلوب عابد الحقّ، و يكون الحقّ غير الغاية، بل هو الواسطه الى نيل الثّواب او الخلاص من العقاب الّذى هو الغاية و هو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ، فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من النّاسِ من احال القول بكون الله تعالى مُراداً لذاته، و زعم انّ الارادة صفةٌ لا تتعلّق الّا بالمُمكنات، لانّها تقتضى ترجيح احد طرفى المُراد على الآخر، و ذلك لا يعقل الّا فى المُمكنات.

ـ قال: و الشيخ ايضاً برهن فى اوّل النّمط السّادس انّ كُلّ من يريد شيئاً، فلابُدّ و ان يكون حصوله اولى من عدمِهِ، و يكون المقصود بالقصد الاوّل، هو ذلك الحصول. و بنى عليه انّ كُلّ مُريد، مستكملٌ فاذن كلّ من اراد الله ـ تعالى ـ لم يكن مرادُه هو الله ـ تعالى ـ بل استكمال ذاته.

ـ و اجاب عنهما، بانّهما مصادرةٌ على المطلوب، لانّهما مبنيّان على انّ الارادة لا تتعلّق الّا بالممكن و الّا بما يستكملُ به المريد، و هو ما ادّعاه المعترض.

ـ و نحن نقول: انّها تتعلّقُ باللّه، لا بشيء غيرِهِ ايضاً، و أقول فى بيانه: انّ الارادة المُتعلّقة بما يفعله المُريد، يقتضى امكان المُراد و اكمال المُريد، لا لتعلّق الارادة به، بل لكونه فعلاً، او لكونه مستحصلاً للمُريد بارادته و ههُنا ليس المراد كذلك، فاذن سقط الاعتراضات.

* اشارةٌ *

«المستحلّ توسيط الحقّ مرحومٌ من وجه، فانّه لم تُطعم لذّة البهجة به، فيستعظمها

انّما معارفته مع اللذّات المخدَجةِ فهو حنون اليها، غافلٌ عمّا ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين، الّا مَثَلَ الصّبيان، بالقياس الى المحنّكين، فانّهم لمّا غفلوا عن طيّبات، يحرص عليها البالغون و اقتصرت بهم المُباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من اهل الجدّ، اذا ازورّوا عنها، عايفين لها، عاكفين على غيرها، كذلك من غضّ النّقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ، اعلق كتفيه بما يليه من اللذّاتِ لذّاتِ الزّور، فتركها فى دنياه عن كُره و ما تركها الّا ليستأجل اضعافها، و انّما يعبد الله ـ تعالى ـ و يطيعه ليخوّله فى الآخرة، شبعة منها، فيبعث الى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهىّ، اذا بعثر عنه، فلا مطمح لبصرِهِ فى اولاه و اُخراه الّا الى لذّاتٍ قبقبه و ذبذبه.

و المستبصرُ بهداية القُدس فى شجون الايثار[۱]، قد عرف اللذّة الحقّ و ولّى وجه سمتها مسترحماً على هذا المؤخوذ عن رشده، الى ضدّه و ان كان ما يتوخّاه بكدّه مبذولاً له بحسب وعده.»[۲]

المخدج، الناقص. يُقال: اخدجت الناقة، اذا جائت بولدها ناقص الخلق، و الولد محدج، و الحنون، المشتاق. و حنّكته السّنّ و احنكته، اى احكمته التّجارب، فهو محنّك و محنّک و ازورّ عنه، أى عدل عنه، و عاف الطّعام او الشّراب، اى كرهه، فلم يتناوله، و عكف على الشىء، اى اقبل عليه مواظباً و خوّله الله الشىء، اى ملّكه ايّاه و بعثر عنه، أى كشف عنه، و طمح بصره الى الشىء، اى ارتفع، و القبقب، البطن و الذبذبُ، الذّكر.

و قد لاحظ الشيخ فيهما قول النّبىّ ﷺ : من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقدوقى، و اللقلق، اللسان و الشّجون، جمع شجن و هو طريقُ الوادى. و الكدّ، الشدّة فى العمل و طلب الكسب.

و الغرض من هذا الفصل، تمهيدُ العذر، لمن يجوز ان يجعل الحقّ واسطة فى تحصيل شىءٍ آخر غيره، و هو من يتزهّد فى الدّنيا و يعبد الحقّ رغبةً فى الثّواب، او رهبةً من العقاب، و وجه العذر بيان نقصه فى ذاته.

و فى عبارات الشيخ، لطائفُ كثيرةٌ، يتبيّن للمتأمّل فيها، منها وصف اللذّات الحسّيّة،

---

۱ – تقديم الحق على غيره، تعليقة العلامة.

۲ – وعد الله ـ تبارک و تعالى ـ ايضاً هو.

بنقصان الخلقة، و هو نقصانٌ لا يمكن ان يزول، و منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة، بالاعمى الّذى يطلب شيئاً، فانّه يعلق يده بما يليه سواءٌ كان ما اعلق به يده مطلوباً او لم يكن، و منها التّنبيه على انّ زهد غير العارف، زهد عن كُره، فهو مع كونه فى صورة الزهّاد، احرص الخلق بالطّبع على اللذّات الحسيّة، فانّ التّارك شيئاً، استأجل اضعافه اقرب الى الطّمع منه الى القناعة، و منها: نسبةُ همّته الى الدنائة و الضّعة، فانّ قوله «لا مطمح لبصره»، مشعرٌ بانّه ادنى منزلة من ان يستحقّ تلك اللذّات الخسيسة، و منها التّعبير البالغ فى تخصيص لذّة البطن و الفرج بالذّكر.

و قد ذكر فى آخر الفصل، انّ هذا النّاقص المرحوم، ينالُ ما يرجوه و يطلبهُ بكدّه من اللذّات الحسّيّة حسبما وعده الانبياء عليهم السلام ، و قد اشار الى كيفيّة ذلك فى النّمط الثّامن، حين ذكر امكان تعلّق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيّلاتهم، و عبّر عن هذه السعادة بـ«السعادة الّتى تليق بهم».

* اشارةٌ *

«اوّل درجات حركات العافين، ما يسمّونه هو «الارادة»، و هو ما يعترى المستبصر باليقين البُرهانّى، او السّاكن النّفس، الى العقد اليمانىّ من الرّغبة فى اعتلاق العُروة الوثقى، فيتحرّك سرّه الى القُدس، لينال من روح الاتّصال، فما دامت درجته هذه، فهو مريد.»

اعتراه، اى غشيه، و اعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

و اعلم انّ الشيخ اراد بعد ذكره مطالب العارفين و غيرهم، ان يذكر احوالهم المُترتّبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم، الى نهايتها الّتى هى الوصول اليه ـ تعالى ـ و يشرحُ ما يسنحُ لهم فى منازلهم، فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية؛ اوّلها هذا الفصل، و هو مشتملٌ على ذكر مبادى حركاتهم.

فذكر: انّ «الارادة»، هى اوّل درجاتهم المُترتّبة بحسب حركاتهم و هى المبدأ القريب من الحركة و مبدئها تصوّر الكمال الذاتىّ الخاصّ بالمبدأ الاوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه، بقدر استعداداتهم، و التّصديق بوجوده، تصديقاً جازماً مع سكون نفس، سواءٌ كان يقينيّاً مستفاداً من قياس برهانىّ، او كان ايمانيّاً مُستفاداً من قبول قول الائمّة الهادين الى الله ـ تعالى ـ فانّ كلّ واحدٍ منهما، اعتقادٌ يقتضى تحريك صاحبه فى

طلب ذلک الفيض، و لمّا كانت الارادةُ مترتّبةً على هذا التّصديق، عرّفها بانّها حالةٌ تعترى بعد الاستبصار، او العقد المذكور، ثمّ صرّح بانّها رغبةٌ فى الاعتصام بالعروة الوثقى الّتى لا تزول و لا تتغيّر، و فهى مبدء حركة السّرّ، الى العالم القدسى و غايتها نيل روح الاتّصال بذلک العالم.

و اعلم انّ الشيخ ذكر فى النّمط الثّالث، انّ للحركة الاراديّة الحيوانيّة، اربعة مبادى؛ مرتبةُ الادراک، ثمّ الشّوق المُسمّى بـ«الشهوة» او «الغضب»، ثمّ العزم المُسمّى بـ«الارادة الجازمة»، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فى الاعضاء، و الحركة المذكورة هيهُنا اراديّةٌ، لكنّها ليست بحيوانيّة، فلها من المبادى المذكورة الاولى و هو ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس، و الثّانية و الثالثة، و هما ما عبّر عنهما بـ«الارادة» و انّما اتّحدنا هيهُنا، لانّهما لا يتباينان الّا عند اختلاف الدّواعى و الصّوارف و ذلک الاختلاف، لا يتصوّر مع سكون النّفس الّذى اشترطه هيهُنا، و سقطت الرّابعة، لانّ هذه الحركة، ليست بجسمانيّة.

و الفاضل الشارح، اورد فى تفسير هذا الفصل، اصناف طلاّبُ الحقّ و الرّياضات اللائقة بكلّ صنف، و ذلک غيرُ مناسبٍ لما فيه.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليحتاج الى «الرّياضة»، و الرياضةُ متوجّهةٌ الى ثلاثة اغراض؛ الاوّل، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و الثّانى، تطويع النّفس الامّارة، للنّفس المُطمئنّة، لينجذب قُوى التخيّل و الوهم الى التوهّمات المُناسبة للامر القدسى، منصرفةً عن التّوهّمات المُناسبة للامر السّفلىّ، و الثّالث، تلطّف السّرّ للتّنبّه.

و الاوّلُ يعين عليه الزّهد الحقيقىّ، و الثّانى يعينُ عليه عدد أشياء؛ العبادة الشّمفوعة بالفكرة، ثمّ الالحان المُستخدمة لقوى النّفس الموقعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول من الاوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارةٍ بليغةٍ و نغمةٍ رخيمةٍ و سمتٍ رشيد، و امّا الغرض الثّالث، فيعينُ عليه الفكر اللطيف، و العشق العفيف الّذى يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشّهوة.»

اقول: مستنّ الايثار، طريقه و المشفوعة، المقرونة، و كلام رخيم، أى رقيق، يقال:

رخم صوته، أى ليّنه. و الشمال بالكسر، الخلق و جمعه شمائل.

و المقصود من هذا الفصل، ذكر احتياج المُريد الى الرّياضة و بيان اغراض الرّياضة و انا اذكر قبل الخوض فى تفسير ماهيّة الرياضة، فاقول: رياضة البهائم، منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرّائض، و اجبارها على ما يرتضيه، لتتمرنّ على طاعته، و القوّة الحيوانيّة الّتى هو مبدأ الادراكات و الافاعيل الحيوانيّة فى الانسان، اذا لم يكن لها طاعة القوّة العاقلية ملكةً، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة، تدعوها شهوتها تارةً و غضبها تارةً، اللّذان تثيرهما المُتخيّلة و المتوهّمة بسبب ما تتذكّر انّه تارةً و بسبب ما يتأدّى اليهما من الحواسّ الظاهرة تارةً الى ملائمها، فتتحرّك حركات مختلفة حيوانيّة، بحسب تلك الدّواعى و تستخدم القوّة العاقلة فى تحصيل مُراداتها، فتكون هى امّارةٌ تصدر عنها افعال مختلفة المبادىء، و العقليّة مؤتمرةً عن كره مضطربة.

امّا اذا راضتها القوّة العاقلة بمنعها عن التّخيّلات و التّوهّمات و الاحساسات و الافاعيل المُثيرة للشهوة و الغضب، و اجبارها على ما يقتضيهِ العقل العملى، الى ان تصير متمرّنةً على طاعتهِ، متأدّبةً فى خدمته، تأتمر بأمرها و تنتهى بنهيها، كانت العقليّة مطمئنّة، لا يصدر عنها افعالٌ مختلفةٌ بحسب المبادى، و باقى القُوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها.

و بين الحالتين، حالاتٌ مختلفةٌ بحسب استيلاء احديهما على الأُخرى، تتبع الحيوانيّة فيها احياناً هواها عاصيةً للعاقلة، ثمّ تندم، فتلوم نفسها، فتكون لوّامة. و انّما سمّيت هذه القُوى بالنّفوس «الامّارة» و «اللوّامدة و «المطمئنّة»، ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السّمات فى التّنزيل الالهىّ.

فاذن رياضة النّفس، نهيها عن هواها و امرها بطاعة مولاها، و لمّا كانت الاغراض العقليّة مختلفة، كانت الرّياضات مختلفة، منها الرّياضات العقليّة المذكورة فى الحكمة العمليّة، و منها الرّياضات السّمعيّة المسمّات بـ«العبادة الشرعيّة»، و ادقّ اصنافها، رياضة العارفين، لانّهم يريدونَ وجه الله ـ تعالى ـ لا غير، و كلّ ما سواه، شاغل عنه.

فرياضتهم، منع النّفس عن الالتفات الى ما سوى الحقّ الاوّل و اجبارها على التّوجّه نحوه، ليصير الاقبال عليه و الانقطاع عمّا دونها ملكةً لها، و ظاهر انّ كلّ رياضة، هى داخلةٌ فى الحقيقة فى هذه الرّياضة و لا ينعكس الّا انّها تختلفُ باختلاف مراتبهم فى سلوكهم، تبتدى من اجلّ اصنافها و تنتهى عند ادقّها. فهذا ما اقوله فى الرّياضة، و ارجعُ

الى المقصود.

فاقول: الغرضُ الاقصى من الرياضد شىء واحد هو نيل الكمال الحقيقيّ الّا انّ ذلک موقوفٌ على حصول امرٍوجوديٍ هو الاستعداد، و حصول ذلک الامر، مشروطٌ بزوال الموانع. و الموانعُ امّا خارجيّة و امّا داخليّة، فاذن الرياضة بهذا الاعتبار، موجّهة نحو ثلاثة اغراض؛ أحدها، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و هو ازالةُ الموانع الخارجيّة، و الثانى، تطويع النّفس الامّارة للمطمئنّة، لينجذب التّخيّل و التوهّم عن الجانب السفليّ الى الحاجب القدسى و يتبعها سائر القُوى ضرورة، و هو ازالةُ الموانع الدّاخليّة، اعنى الدّواعى الحيوانيّة المذكورة، و الثّالث، تلطيفُ السّرّ للتّنبّه، و هو تحصيلُ الاستعداد، لنيل الكمال، فانّ مناسبة السّرّ مع الشّىء اللطيف، لا يمكن الّا بتلطيفه، و لطف السّرّ، عبارةٌ عن تهيّئه، لان تتمثّل فيه الصّور العقليّة بسرعة و لان ينفعل عن الامور الالهيّة المهيّجة للشّوق و الوجد بسهولة.

ثمّ انّ الشيخ، لمّا فرغَ عن ذكر اغراض الرياضة، ذكر ما يعينُ على الوصول الى كلّ واحدٍ من هذه الاغراض، امّا الاوّل، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئاً واحداً و هو الزّهد الحقيقيّ المنسوب الى العارفين الّذى هو التنزّه عمّا يشغل السّرّ عن الحقّ ـ كما مرّ ـ و ذلک ظاهرٌ، و تمّا الثانى، فقد ذكر ممّا يُعين عليه ثلاثة اشياء؛ الاوّلُ العبادة المشفوعة بالفكر، يعنى المنسوبة الى العارفين، و فائدة اقترانها بالفكر، انّ العبادة، تجعل البدن بكلّيّته متابعاً للنفس، فان كانت النّفس مع ذلک متوجّهة الى جناب الحقّ، بالفكر صار الانسان بكلّيّته مُقبلاً على الحقّ و الّا فصارت العبادة سبباً للشّقاوة، كما قال ـ عزّوجلّ ـ «فويلٌ للمُصلّين الّذين هم عن صلاتهم ساهون»[۱].

و وجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثّانى، هو انّها ايضاً رياضةٌ ما، لهمم العابد العارف و قُوى نفسه، ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور، الى جناب الحقّ ـ كما مرّ ـ

والثّانى، الالحان و هى تُعينُ بالذّات و بالعرض؛ و وجه اعانتها بالذات، انّ النّفس النّاطقة، تقبل عليها لاعجابها بالتّأليفات المُتّفقة و النّسب المُنتظمة الواقعة فى الصّوت الّذى هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القُوى الحيوانيّة فى اغراضها الخاصّة بها،

---

۱ ـ الماعون / ۴ و ۵.

فيتبعها تلک القُوى و حينئذٍ تكون الالحان مستخدمة لها، و وجه اعانتها بالعرض، انّها توقع الكلام المُقارن لها، موقع القبول من الاوهام، لاشتمالها على المحاكاة الّتى تـميلُ النّفس بالطّبع اليها، فاذا كان ذلک الكلامِ واعظاً، باعثاً على طلب الكمال، صارت النّفس مُتنبّهةً لما ينبغى ان يفعل، فغلبت على القُوى الشّاغلة ايّاها و طوّعتها.

و الثّالث، نفسُ الكلام الواعظ، يعنى الكلام المُفيدِ للتّصديق، بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع و سكون النّفس، فانّه ينبّهُ النّفس و يجعلها غالبةً على القُوى، لا سيّما اذا اقترنت بامورٍ اربعة: احدها يعودُ الى القائل و هو كونه زكيّاً، فانّ ذلک كشهادةٍ تـؤكّدُ صدقه، و وعظ من لا يتّعظ، لا ينجع، لانّ فعله يكذّب قوله، و الثّلاثة الباقية، تـعودُ الى القول؛ منها، واحدٌ يعود الى اللّفظ و هو كونه بعبارةٍ بليغةٍ، اى تكون مستحسنةً واضحةَ الدّلالة على كمالِ ما يقصده القائل من غير زيادةٍ عليه و لا نقصان منه، كأنّه قالبٌ افرغ فيه المعنى، و واحدٌ الى هيئةِ اللفظ و هو ان يكون بنغمة رخيمة، فانّ لين الصّوت، يُفيدُ النّفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة فى القبول، و شدّته يُفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول، و لذلک للنّغمات تأثيرات مختلفة فى النّفس يناسبُ كلّ صنفٍ منها صنفاً من الهيئات النّفسانيّة، و الاطبّاء و الخطباء، يستعملونها فى معالجات الامراض النّفسانيّة، و فى ايقاع الاقناعات المطلوبة، بحسب تلک المُناسبات، و واحدٌ يعود الى المعنى، و هو ان يكون على «سمتٍ رشيد»، اى يكون مؤدّياً الى تصديقٍ نافعٍ للمُريد فى السّلوک بسرعة.

و اعلم انّ نفس الكلام الواعظ، يسمّى فى صناعة الخطابد بـ«العمود»، و الامور المذكورة اللاحقة به المُعينة على الاقناع بـ«الاستدراجات»، و امّا الثّالث، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئين:

ـ الاوّل، الفكر اللطيف و هو ان يكون مُعتدلاً فى الكيفيّة و الكميّة و فى اوقاتٍ لا تكون الامور البدنيّة كالامتلاء و الاستفراغ المُفرطين و غيرهما شاغلةً للنّفس عن الادراک العقلى، فانّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر، تفيدُ النّفس هيئةً تـعدّها لادراک المطالب بسهولة.

ـ و الثانى، العشقُ العفيف. و اعلم انّ العشق الانسانى، ينقسمُ الى حقيقي ـ مرّ ذكره ـ و الى مجازىّ، و الثانى ينقسمُ الى نفسانىّ و الى حيوانىّ، و النفسانى، هو الّذى يكون مبدئهُ مشاكلة نفس العاشق، لنفس المعشوق فى الجوهر و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق،

لانّها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه، و الحيوانىّ هو الّذى يكون مبدئه شهوة حيوانيّة و طلبُ لذّة بهيميّة و يكون اكثر اعجاب العاشق، بصورة المعشوق و خلقته و لونه و تخاطيط اعضائه، لانّها امورٌ بدنيّة.

و الشيخُ اشار بقوله: «العشقُ العفيف»، الى الاوّل من المجازين، لانّ الثّانى ممّا يقتضيه استيلاء النّفس الامّارة و هو مُعينٌ لها على استخدامها القوّة العاقلة و يكون فى الاكثر مقارناً للفجور و الحرص عليه، و الاوّلُ بخلاف ذلک و هو يجعلُ النّفس لينّة شيّقة، ذات وجدٍ و رقّةٍ منقطعةٍ عن الشّواغل الدّنيويّة، مُعرضةً عمّا سوى معشوقه، جاعلةً جميع الهموم همّاً واحد، و لذلک يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى، اسهل على صاحبِهِ من غيره، فانّه لا يحتاجُ الى الاعراض عن اشياءٍ كثيرةٍ و اليه اشار من قال: من عشقَ و عفَّ و كتمَ و مات، مات شهيداً.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه اذا بلغت به «الارادة» و «الرياضة» حدّاً ما، عنّت له خلساتٌ من اِطلاع نور الحقّ عليه لذيذة، كانّها بروق تومض اليه، ثمّ تخمد عنه و هو المُسمّى عندهم «اوقاتاً» و كُلّ وقتٍ، يكتنفه وجدان؛ وجدٌ اليه و وجدٌ عليه. ثمّ انّه ليكثر عليه هذه الغواشى، اذا امعن فى الارتياض.»

اقول: عنّ الشّىء، اعترض، و خلس و اختلس، استلب، و ومض البرق وميضاً و اومض، اى لمع لمعاناً خفيفاً، غير معترض فى نواحى الغيم.

و الشيخُ اشار فى هذا الفصل الى اوّل درجات «الوجدان» و «الاتّصال» و هو انّما يحصلُ بعد حصول شىء من الاستعداد المُكتسب بـ«الارادة» و «الرياضة» و يتزايدُ بتزايد الاستعداد، و قد لاحظوا فى تسميتِهِ بـ«الوقت» قول النبىّ ﷺ : «لى مع اله وقت، لا يسعنى فيه ملک مقرّب، و لا نبىٌّ مرسل»[1]، و الوجدان اللّذان يكتنفان الوقت، لا يتساويان، لانّ الاوّل حزن على استبطاء الوجدان، و الآخر اسف على فواته.

*** اشارةٌ ***

«انّه ليتوغّل فی ذلک، حتّی يغشاه فی غير الارتياض، فکُلّما لمح شيئاً، عاج منه الی جنابٍ اقدس، يتذکّر من امره امراً، فغشيه غاش، فيکاد يری الحقّ فی کلّ شیء.»

اوغل، ای سار سريعاً و امعن فيه، و توغّل فی الارض، أی سار فيها فابعد منه، و يوجد فی بعض النّسخ بالوجهين، اعنی ليوغل و ليتوغّل، و لمحه: ای ابصره بنظرٍ خفيف، و عاج عنه، ای رجع و تنثنی عنه، و عاج به، ای قام به و المعنی انّ الاتصّال بجناب القدس، اذ صار ملکةً، فهو قد يحصُلُ فی غير حالة الارتياض الّذی کان معدّاً لحصوله من قبل.

*** اشارةٌ ***

«و لعلّه الی هذا الحدّ يستعلی عليه غواشية و يزولُ هو عن سکينته، فيتنبّه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالت عليه الرّياضة، لم يستفزّه غاشية، و هَدی للتّلبيس فيه.»

اقول: علا و استعلی، بمعنی، و السّکينة، الوقار. و استوفز فی قعدته، أی قعد قعوداً مُنتصباً غير مطمئّن، و استفزّه الخوف و ما يشبهه، أی استخفّه. و التّلبيس کالتّدليس و هو کتمان العيب.

و السببُ فيما ذکره الشيخ انّ الامر العظيم، اذا غافص الانسان بغتةً، فقد يستفزّه لکون النّفس غافلة عن هجومه غير متأهّبة له، فينهزم عنه دفعة، امّا اذا توالی و استمرّ، الف الانسان به و زال عنه الاستفزاز، لانّ النّفس قد تتأهّب لتلقّيه، اذ هی متوقّعةٌ لعوده، و المعارفُ يُنکر من نفسه الاستفزاز المذکور، لاستنکافه عن التّرائی بالکمال، فلذلک يؤثر کتمان ما يرد عليه، و يستعمل التّلبيس فيه.

*** اشارة ***

«ثمّ انّه لتبلغ به الرّياضة مبلغاً، ينقلب له وقتهُ سکينةً، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميضُ شهاباً بيّناً، و يحصل له معارفة مستقرّةً، کانّها صحبة مستمرّة، و يستمتع فيها ببهجته، فاذا انقلب عنها، انقلب حيرانٌ اسفاً.»

و فی بعض النّسخ بدل قوله: ينقلبُ له «وقته» سکينة، ينقلب له «وفده» سکينة، يُقال: وفد فلان علی الامير، اذا وردَ رسولاً اليه، فهو وافد و الجمع وفد، و الرّواية الاولی اظهر. و

الخطف، الاستلاب. و الشهاب، شعلةٌ نارٍ ساطعة، و شهاباً بیّنا، ای واضحاً. و فی بعض النّسخ ثبتا، ای ثابتاً.و یحصل له معارفة مستقرّة، ای مع الحقّ الاوّل، اسفاً، ای متلهّفاً و المعنی ظاهر.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الی هذا الحدّ یظهر علیهِ ما به، فاذا تغلغل فی هذه المعارفة، قلّ ظهوره علیه، فکان و هو غائبٌ حاضراً، و هو ظاعنٌ مقیماً.»

اقول: تغلغل الماء فی الشجر، أی تخلّلها، و ظعن، ای سار. و المعنی انّه قبل هذا المقام، کان بحیث یظهر علیه اثر الابتهاج عند الذّهاب و الاسف حالة الانقلاب، فصال فی هذا، بحیث یقلّ ظهور ذلک علیه، فیراه جلیسه حالة الاتّصال بجناب الجلال حاضراً عنده مُقیماً معه و هو بالحقیقة غائبٌ عنه، ظاعنٌ الی غیره.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الی هذا الحدّ، انّما یتیسّر له هذه المعارفة احیاناً، ثمّ یتدرّج الی ان یکون له متی شاء.»

و فی بعض النّسخ: انّا یتسنّی له، ای ینفتح و یتسهّل علیه، یُقال: سنّاه، ای فتح و سهّله.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه لیتقدّم هذه الرّتبة، فلا یتوقّف امره الی مشیئتِهِ، بل کلّما لاحظَ شیئاً، لاحظ غیره و ان لم تکن ملاحظته للاعتبار، فیسنح له تعریجٌ عن عالم الزّور الی عالم الحقّ مستقرٌّ به و یحتف حوله الغافلون.»

یُقال: عرج عروجاً، ای ارتقی، و عرّج علیه تعریجاً، ،ی اقام، و عرّج الیه و انعرج: ای مال و انعطف. فالتّعریجُ هیهُنا، امّا مبالغةً فی الارتقاء، و امّا بمعنی المیل و الانعطاف، و حفّ واحتفّ حوله، ای اطاف به و استدار حوله، و المعنی ظاهر.

* اشارةٌ *

«فاذا عبر الرّياضة الى النّيل، صار سرّه مرآةً مجلوةً محاذياً بها شطر الحقّ، و درّت عليه اللذّات العُلى، و فرّح بنفسه، لما بها من أثر الحقّ، و كان له نظرٌ الى الحقّ و نظرٌ الى نفسه، و كان بعد متردّداً.»

يُقال: درّ الّلبن و غيره، اى انصبّ و فاض، و معناه انّ العارف اذا تمّت رياضته و استغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الّذى هو اتّصاله بالحقّ دائماً، صار سرّه الخالى عمّا سوى الحقّ، كمرآةٍ مجلوّةٍ بالرّياضة مُحاذياً بها شطر الحقّ بالارادة، فتمثّل فيه اثر الحقّ و فاضت عليه اللذّات الحقيقيّة، و ابتهج بنفسه، لما ناله من اثر الحقّ، و كان له نظران؛ نظرٌ الى الحقّ المُبتهج به، و نظرٌ الى ذاته المُبتهجة بالحقّ، و كان بعد فى مقام التردّد بين الجانبين.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها، و هناک يحقّ الوصول.»

هذه آخرُ درجات السّلوک الى الحقّ و هى درجةُ الوصول التّامّ، و يليها درجات السّلوک فيه، و هى تنتهى عند «المحو» و «الفناءِ» فى التّوحيد على ما سيأتى، و فى هذا المقامِ يزولُ التّردّد المذكور فى الفصل السّابق و تتمّ الغيبة عن النّفس و الوصول الى الحقّ.

و اعلم انّ الغيبة عن النّفس، لا تنافى ملاحظتها، ولذلک قال «و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها»، و بيانه: انّ اللاحاظ ـ من حيث هو لاحظ ـ اذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسهُ الّا انّ هذه الملاحظة، دون الملاحظة الّتى كانت قبلها، لانّه كان هُناک لاحظاً للنّفس من حيث هى متنقشّة بالحقّ، متزيّنة بزينة حصلت لها منه، فهو مبتهجٌ بالنّفس و الابتهاج بالنّفس و ان كان بسببِ الحقّ، اعجابٌ بالنّفس و توجّهٌ الى النفس، فاذن هو تارةً متوجّهٌ الى النّفس و تارةً متوجّهٌ الى الحقّ و لذلک حكم عليه بالتّردّد، امّا هيهُنا، فهو متوجّهٌ بالكلّية الى الحقّ و انّما يلحظ النّفس من حيث يلحظ المتوجّه اليه الّذى لا ينفکّ عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهى ملاحظة النّفس بالمجاز او بالعرض، و لذلک حكم هيهُنا بالوصول الحقيقىّ، فهذا شرح ما فى الكتاب.

و بقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول و الدّرجات المذكورة فيها، **فاقول**: انّ

كل حركةٍ، فلها مبدءٌ و وسطٌ و منتهى، و اذا كانت المُفارقة من المبدأ و المرور على الوسط و الوصول الى المُنتهى لا دفعةً، كان لكلّ واحدٍ منها ايضاً ابتداءٌ و توسّطٌ و انتهاءٌ و الجميعُ تسعة، فالشيخُ اورد بعد فصل الرّياضة تسعة فصولٍ مشتملةٍ على ذكر هذه الدّرجات:

ـ الثّلاثة الاولى، الّتى ذكر فيها اوّل الاتّصال المُسمّى بـ«الوقت» و تمكّنه بحيث يحصل فى غير حالِ الارتياض، و استقراره بحيث يزول معهُ الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك.

ـ و الثّلاثة الّتى بعدها، الّتى ذكر فيها ازدياد الاتّصال الّذى عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة، و تمكّن ذلک حتّى يلتبس اثر الحصول بأثر اللاحصول، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

ـ و الثّلاثة الاخيرة، الّتى ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة، و استقراره مع عدم الرّياضة، و ثبوته مع عدم ملاحظة النّفس مشتملةً على مراتب المُنتهى.

* تنبيهٌ *

«الالتفات الى ما تنزّه عنه «شغلٌ»، و الاعتداد بما هو طوع من النفس «عجزٌ»، و التبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذّات ـ و ان كان بالحقّ «تيهٌ»، و الاقبال بالكلّيّة على الحقّ «خلاص».»

لمّا فرغ عن ذكر درجات السّلوک و انتهى الى درجات الوصول، اراد ان يُنبّه على نقصان جميع الدّرجات الّتى قبل الوصول، بالقياس اليه، فبدأ بالزّهد الّذى هو تنزّهٌ ما، عمّا يشغل عن الحقّ و ذكر ايضاً انّه شاغل، فقال «الالتفات الى ما تنزّه عنه، يعنى ما سوى الحقّ، شغلٌ»، فاذن الزّهد مؤدٍّ الى ما به يحترزُ عنه، ثمّ عقّب بالعبادة الّتى هى تطويعُ النّفس الامّارة للنّفس المُطمئنة على افعالها الخاصّة باعانة الامّارة ايّاها على ذلک و ذكر ايضاً انّه عجزٌ، فقال «و الاعتداد بما هو طوعٌ من النّفس عجزٌ»، اى اعتداد النّفس بما يطيعها عجزٌ و فانّ العبادة ايضاً مؤدّيةٌ الى ما به يحترز عنه، ثمّ عقّب بآخر درجات السّلوک المُنتهية الى الوصول، فانّ التّنبيه على نقصانها، يتضمّنُ التّنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المُبتهج ـ من حيث هو لذاته ـ و ان كان ذلک الحاصل هو الحقّ نفسه «تيهٌ» و «حيرةٌ»، فانّه يقتضى تردّداً من جانبٍ الى جانبٍ، يقابله

و قد ابتغى بذلک الهداية عن التّحيّر، فقال٪ «و التّبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذات ـ و ان كان بالحقّ، تيه»، فاذن الوقوفُ فى هذه الدّرجة من السّلوک ايضاً يكون مُتأدّياً الى ما يحترزُ عنه بالسّلوک، ثمّ ذكر انّ الخلاص من جميع ذلک بالوصول الّذى ذكره فى آخر المراتب، فقال: «الاقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاصٌ» و هناک ظهر ايضاً معنى قولهم: و المخلصون على خطرٍ عظيم.

* اشارةٌ *

«العرفانُ مبتدءٌ من تفريقٍ و نفضٍ و تركٍ و رفضٍ ممعنٍ فى جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المرية بالصّدق، منتهٍ الى الواحد، ثمّ وقوفٌ.»

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل، و اقولُ فى تقريره: انّه مشهورٌ بين اهل الذوق، انّ تكميل النّاقصين يكون بشيئين: تخليةٍ، و تحلية، كما انّ مُداواة المرضى، يكون بشيئين: تنقيةٍ، و تقويةٍ، الاوّلُ سلبىٌّ، و الثّانى ايجابىٌّ، و يعبّر عن التّخلية بـ«التزكية»[1]، و لكلّ واحدٍ منهما درجات:

امّا درجاتُ التّزكية، فهى الّتى مرّ ذكرها، و قد رتّبها الشيخُ فى هذا الفصل، فى اربع مراتب: «تفريق»، و «نفض»، و «ترک»، و «رفض.» فالتّفريقُ مبالغُ الفرق و هو فصلٌ بين شيئين، لا ترجيح لاحدهما على الآخر، و منه فرق الشّعر، و النّفضُ، تحريکُ شىءٍ لينفصل عنه اشياء مستحقرةٌ بالقياس اليه، كالغبار عن الثّوب، و التّركُ تخليةٌ و انقطاعٌ عن شىء، و الرّفضُ تركٌ مع اهمال و عدم مبالاة.

فالعرفانُ مبتدءٌ من تفريق، بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحقّ باعيانها، ثمّ نفضٌ لآثار تلک الشّواغل كالميل و الالتفات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالتّجرّد عمّا سوى الحقّ و الاتّصال به، ثمّ تركٌ لتوخّى الكمال لاجل ذاته، ثمّ رفضٌ لذاتها بالكلّيّة، فهذه درجات التّزكية.

و امّا التّحلية، و هى الّتى سيورد الشيخ، ذكر درجاتها فى الفصل الّذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالاجمال: انّ العارف اذا انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ، رأى كلّ قدرة

---

۱ - و رُبما يعبّر عن التّخلية بـ«التزكية»، «شرحى الاشارات» / ۱۲۰.

مستغرقة فى قدرته المُتعلّقة بجميع المقدورات، و كلّ علمٍ مستغرقاً فى علمِهِ الّـذى، لا يعزبُ عنه شىءٌ من الموجودات، و كلّ ارادة مستغرقةٌ فى ارادته الّتى يـمتنعُ ان يـتأبّى عليها شىءٌ من الممكنات، بل كلّ وجودٍ، فهو صادرٌ عنه، فائضٌ من لدنه. صـار الحـقّ حينئذٍ بصرهُ الّذى به يبصر، و سمعه الّذى به يسمع[1]، و قدرته الّتى بها يفعل، و علمه الّذى به يعلم، و وجوده الّذى به يوجد. فصار العارفُ حينئذٍ متخلّقاً باخلاق الله ـ تعالى ـ بالحقيقة. و هذا معنى قوله: «العرفانُ مُمعنٌ فى جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المريدة بالصّدق»، ثمّ انّه بعد ذلک، يعاين كونُ هذه الصّفات و ما يجرى مجراها متكثّرةً بالقياس الى الكثرة متّحدةً بالقياس الى مبدئها الواحد. فانّ علمهُ الذاتّى، هو بعينه قدرته الذّاتيّة، و هى بعينها ارادته، و كذلک سائرها.

و اذ لا وجود ذاتيّاً لغيره، فلا صفات مغايرةٌ للذّات و لا ذات موضوعةٌ للصّفات، بل الكلّ، شىءٌ واحدٌ، كما قال عزّ من قائل: انّما اللّه الهٌ واحدٌ، فهو هو لا شىءٌ غيره. و هذا معنى قوله: «منته الى الواحد»، و هناک لا يبقى واصفٌ و لا موصوفٌ، و لا سالکٌ و لا مسلوکٌ، و لا عارفٌ و لا معروفٌ و هو مقامُ الوقوف.

* اشارةٌ *

«من آثر العرفانَ للعرفان، فقد قال بالثّانى، و من وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لُجّة الوصول و هُناک درجاتٌ ليست اقلّ من درجات ما قـبله آثرنا فيها الاختصار، فانّها لا يُفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشفُ المقال عنها غير الخيال، و من احبّ ان يتعرّفها، فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المُشافهة، و من الواصلين الى العين، دون السّامعين للاثر.»

العرفانُ حالةٌ للعارف، بالقياس الى المعرّف، فهى لا محالة غير المعروف، فمن كـان غرضُهُ من العرفان نفس العرفان، فهو ليس من الوحّدين، لانّهُ يُريدُ مع الحقّ شيئاً غيره و هذه حال المتبجّح بزينة ذاته و ان كان بالحقّ، امّا من عرف الحقّ و غاب عن ذاته، فهو

---

۱ ـ جاء فى الحديث: «انّ العبد ليتقرّب اِلىّ بالنّوافل، حتّى احببته فاذا احببته كنتُ سمعهُ الّذى يسمع به و بصره الّذى يُبصر به». «بحار الانوار»، ج ۱۴ / ۲۸۹.

غائبٌ لا محالة عن العرفان الّذى هو لذاته، فهو قد وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجّة الوصول، اى معظمه و هناک درجاتٌ هى درجات التّحلية بالامور الوجوديّة الّتى هى النّعوت الالهيّة و هى ليست باقلّ من درجاتِ ما قبله، اعنى درجات التّزكية من الامور الخلقيّة الّتى تعود الى الاوصاف العدميّة و ذلک لانّ الالهيّات محيطةٌ غير متناهيةٌ و الخلقيّات محاطٌ بها متناهية و الى هذا اُشيرَ فى قوله عزّ من قائل: «قُل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربّى، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّى»[1] ـ الآية ـ فالارتقاءُ فى تلک الدّرجات سلوکٌ الى الله، و فى هذه، سلوکٌ فى الله و ينتهى السّلوكان بـ«الفناء فى التّوحيد».

و اعلم انّ العبارة عن هذه الدّرجات، غير ممكنةٍ، لانّ العبارة موضوعةٌ للمعانى الّتى يتصوّرها اهل اللغات، ثمّ يحفظونها، ثمّ يتذكّرونها، ثمّ يتفاهمونها تعليماً و تعلّماً، امّا الّتى لا يصلُ اليها الّا غائبٌ عن ذاته فضلاً عن قُوى بدنه، فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ، فضلاً عن ان يعبّر عنها بعبارة، و كما انّ المعقولات، لا تُدرَکُ بالاوهام و الموهومات، لا تُدرَکُ بالخيالات و المُتخيّلات لا تُدرک بالحواسّ، كذلک ما من شأنه ان يعاين بـ«عين اليقين»، فلا يُمكن ان يدرک بـ«علم اليقين»، فالواجب على من يُريد ذلک ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان، دون ان يطلبه بالبُرهان، فهذا بيانُ ما ذكره الشيخ، و استثنى الخيال فى قوله: «و لا يكشفُ عنها المقال غير الخيال»، لما سيبيّن فى النّمط العاشر و هو: انّ العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القُدس، فقد يترائى فى خيالاتهم، امورٌ تحاكى ما يشاهدونه، محاكاةً بعيدةً جدّاً.

* تنبيهٌ *

«العارفُ هشّ بشّ بسّامٌ، يبجّل الصّغير ممن تواضعه، كما يبجّل الكبير، و ينبسطُ من الخامل مثل ما ينبسطُ من النّبيه و كيف لا يهشّ، و هو فرحان بالحقّ و بكلّ شىء؟ فانّه يرى فيه الحقّ، و كيف لا يستوى و الجميع عنده سواسية اهل الرّحمة، قد شغلوا بالباطل.»

اقول: لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين، شَرَعَ فى بيان اخلاقهم و احوالهم.

---

۱ - كهف / ۱۰۹.

یُقال: رجل هشّ، بشّ: ای طلق الوجه، طیّب و بسّام، أی کثیر التّبسّم، و النّبیه: المشهور و یُقابله الخامل. و سواسیة ـ علی وزن ثمانیه ـ أی اشباه، و هی قریبةُ الاشتقاق من لفظة «سواء» وزنه فعافلة، او ما یشبهها و لیست علی قیاس، و معنی الفصل ظاهرٌ.

و هذان الوصفان، اعنی الهشاشة العامّة، و تسویة الخلق فی النّظر اثران لخُلقٍ واحدٍ، یسمّی بـ«الرّضاء» و هو خلقٌ لا یبقی لصاحبه انکاراً علی شیء، و لا خوف من هجوم شیء، و لا حزن علی فوات شیء، و الیه اشار عزّ من قائل: و رضوان من الله اکبر، و منه تبیّن تأویل قولهم: «خازن الجنّة، ملکٌ اسمُهُ رضوان».(۱)

*** تنبیهٌ ***

«العارفُ له احوالٌ لا یتحمل فیها الهمس من الخفیف، فضلاً عن سائر الشّواغل الخالجة، و هی فی اوقات انزعاجه بسرّه الی الحقّ، اذا تاح حجابٌ من نفسه، او من حرکة سرِّهِ، قبل الوصول. فأمّا عند الوصول، فامّا شغلٌ له بالحقّ عن کلّ شیءٍ و امّا سعةٌ للجانبین لسعة القوّة، و کذلک عند الانصراف فی لباس الکرامة، فهو اهشّ خلق الله ببهجته.»

الهمس: الصوت الخفیّ، و حفیف الفرس: دویّه فی جریه، و کذلک حفیف جناح الطائر، و خلفجه: جذبه و انتزعه، و خلجه ایضاً شغله، و زعجه فانزعج: ای اقلعه من مکانه، فانقلع و تاح له: ای قدّره. و فی روایة تاج: ای ظهر، یقال: تاج بسرّه، ای اظهره. و المعنی انّ للعارف احوالاً لا یحتملُ فیها الاحساس بشاغلٍ یردُ علیه من خارج و لو کان ذلک الشّیء اضعف ممّا یحسّ به فضلاً عمّا فوقه و تلک الاحوال، تکونُ فی اوقات توجّهه بسرّه الی الحقّ، اذا ظهر فی تلک الاوقات، حجابٌ قبل الوصول، الی حقّ او قدّر له حجابٌ امّا من جهة نفسه، کما یرد علیها ما یزیل استعداده للوصل، او من جهة حرکة سرّه، کما ان یتمایل فی فکره، فیعرض له الالتفات الی شیءٍ غیر الحقّ و بالجملة لا یتمُّ بسبب احد المانعین وصوله بالحقّ، بل یبقی مُنتظراً مُتحیّراً، فیغلب علیه بسبب ذلک السّآمة، من کلّ وارد غیر الحق، و المُلالة عن کلّ شاغلٍ عنه، فلا یحتمل شیئاً ممّا وصفناه.

---

۱ - الامالی» ـ للصدوق ـ / ۱۸۶.

امّا عند الوصول و الانصراف، فلا يكونُ كذلک، لانّه عند الوصول، لا يخلو من امرين؛ احدهما ان تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات الى غيره امّا لقصورها، أولشدّة الاشتغال. و حينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه، فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة، و الثانى ان تكون القوّة بحيث تفى بالامرين معاً، فلا تملّ بالامور الخارجيّة، لانّها لا تكون شاغلةً ايّاه عن الحقّ، و امّا عند الانصراف، فلانّه يكون حينئذٍ اهشّ الخلق [ببهجته]، فلتلقّى ما يردُ عليه مع انبساطٍ و بشاشةٍ.

* تنبيهٌ *

«العارفُ لا يعنيه التّجسّس و التّحسّس، و لا يستهويه الغضب، عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرّحمة، فانّه مستبصرٌ بسرّ الله فى «القدر»، و امّا اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ لا بعنفٍ معيّرٍ، و اذا جسم المعروف، فرُبما غار عليه من غير اهله.»

لا يعنيه: اى لا يهمّه، و فى الحديث: من طلب ما لا يعنيه، فاته ما يعنيهِ، و التّجسّس: التفحّص، و تحسّست من الشّىء، اى تخبّرت خبره، و استهواه الشيطان و غيره: اى استهامه. و عيّره، أى نسبه الى العار، و جسم، اى عظم. و غار الرجل على اهله: يغار غيرة.

و معناه: انّ العارف لا يهتمُّ بتجسّس احوال النّاس، و ذلک لكونِهِ مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متبعٍ لعورة احد و لا يتجسّس الّا فارغ او خائف او غائب، و لا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرّحمة و ذلک لوقوفه على سرّ القدر، و اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ، لا بعنف معيّر، امر الوالد ولده و ذلک لشفقتِهِ على جميع خلق الله و اذا عظم المعروف، فُربما يسره غيرة عليه من غير اهله.

و الفاضل الشارح قال فى تفسيره: و اذا عظم المعروف بغير اهله، فرُبما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، و هو غيرُ مطابقٍ للمتن.

* تنبيهٌ *

«العارفُ شجاعٌ، و كيف لا و هو بمعزل عن تقيّة الموت، و جوادٌ و كيف لا و هو بمعزل عن محبّة الباطل، و صفّاح للذّنوب، و كيف لا و نفسه اكبر من ان تخرجها ذلّة بشرٍ، و نسّاء

للاحقاد. و کیف لا و ذکره مشغول بالحقّ.

اقول: الکرمُ یکون امّا ببذل نفعٍ، لا یجبُ بذله او بکفّ ضررٍ لا یجبُ کـفّه، و الاوّلُ یکونُ امّا بالنّفس و هو «الشّجاعة»، او بالمال و ما یجری مجراه و هو «الجود» و هـما وجودیّان، و الثانی امّا ان یکون مع القدرة علی الاضرار و هو «الصفح» و «العفو»، و امّا لا مع القدرة و هو «نسیان الاحقاد»، و هما عدمیّان، و العارف موصوفٌ بالجمیع، کما ذکر الشیخ و ذکر علله.

* تنبیهٌ *

«العارفونَ قد یختلفون فی الهمم، بحسب ما یختلفُ فیهم من الخواطر، علی حکم ما یختلفُ عندهم من دواعی العبر، و رُبما استوی عند العارف القشف و التّرف، بل ربّما آثر القشف، و کذلک رُبما استوی عنده التّفل و العطر، بل رُبما آثر التّفل و ذلک عندما یکون الهاجس بباله، استحقارَ ما خلا الحقّ، و رُبما اصغی الی الزّینة و احبّ من کـلّ جـنس عقیلتَهُ و کره الخداج و السّقط، و ذلک عندما یعتبر عادته من صحبة الاحوال الظّاهرة، فهو یرتاد البهاء فی کلّ شیءٍ، لانّه مزیّة حظوة من العنایة الاُولی و اقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیه بهواه، و قد یختلف هذا فی عارفین، و قد یختلفُ فی عارف بحسب وقتین.»

اقول: یُقال: قشف الرجال، اذا لوّحتهُ الشّمس، او الفـقر، فـتغیّر و اصـابه قشـف، و المُتقشّف، الّذی یتبلّغ بالقوت و بالمرقّع، و أترفته النّعمة، ای اطغته. و هو تفل بیّن التّفل، أی غیر متطیّب، و أصغی الیه: ای مال. و عقیلة کلّ شیء: اکرمه، و عقیلة البحرِ دُرّه، و الخداج، النقصـان. و السقط، ردیء المتاع. و ارتاد، ای طلب مع اختلاف فی مـجیء و ذهاب، و البهاء: الحسن. و المزیّة: الفضیلة، و حظیت المرأة عند زوجها حظوة ـ بالضمّ و الکسر ـ ای قُرباً و منزلةً، و عکف علیه، ای اقبل علیه مواظباً.

و المعنی ظاهر.

و فی قوله: «لانّه مزیّة حظوة من العنایة الاولی و اقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیه بهواه»، وجهان؛ من السّبب لمیل العارف الی البهاء؛ احدهما فضل العنایة به، و الثانی مُناسبة للامر القدسیّ.

* تنبيهٌ *

«و العارفُ رُبما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كلّ شيءٍ، فهو فى حكم من لا يكلّف، و كيف و التّكليف لمن يعقلُ التّكليف حال ما يعقله، و لمن اجترح بخطيئتِهِ ان لم يعقل التّكليف.»

اقول: اجترح، اى كسب، و المرادُ انّ العارف رُبما ذهل فى حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كلّ ما فى هذا العالم و صدر عنه اخلال بالتّكاليف الشّرعيّة، فهو لا يصيرُ بذلک متأثّماً، لانّه فى حكمِ من لا يكلّف، لانّ التّكليفَ لا يتعلّقُ الّا بمن يعقل التّكليف فى وقت تعقّله ذلک، او بمن يتأثّم بترک التّكليف ان لم يكن يعقل التّكليف، كالنّائمين و الغافلين و الصّبيان الّذين هم فى حكم المُكلّفين.

* اشارةٌ *

«جلّ جنابُ الحقّ عن ان يكون شريعةً لكلّ واردٍ، او يطّلع عليه الّا واحد بعد واحد[۱]، و لذلک فانّ ما يشتملُ عليه هذا الفنّ، ضحكةٌ للمغفل، عبرةٌ المحصّل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه، فليتّهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، و كلّ ميسّر لما خلق له[۲]»

اقول: الشّريعةُ مورد الشّاربة، و اشمأز عنه، اى تقبّض تقبّض المذعور.

و المُرادُ ذكره قلّة عدد الواصلين الى الحقّ، و الاشارةُ الى انّ سبب انكار الجمهور للفنّ المذكور فى هذا النّمط، هو جهلهم بها، فانّ الناس اعداءُ ما جهلوا، و الى انّ هذا النّوع من الكمال، ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض، بل انّما يحتاجُ مع ذلک الى جوهرٍ مناسبٍ له بحسب الفطرة.

---

۱ – و ايضاً قال الافلاطون: نواحى القدس، دارٌ لا يَطَأها القوم الجاهلون و حرامٌ على الاجساد المُظلمة ان تلج ملكوت السّماوات ...، «رسالة لقاء الله» / ۲۴۰.

۲ ـ «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

النّمط العاشر

في اســـــرار الآيـــات

النّمط العاشر

فى اسرار الآيات

يُريدُ ان يبيّن فى هذا النّمط، الوجهُ فى صدور الآيات الغريبة، كـالاكـتفاء بـالقوتِ اليسير، و التّمكّن من الافعال الشّاقّة، و الاخبار عن الغيب، و غير ذلک عن الاولياء، بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم، على سبيل الاجمال.

* اشارةٌ *

«اذا بلغک انّ عارفاً امسک عن القوت المرزوء، مدّةً غير معتادة، فاسجح بالتّصديق و اعتبر ذلک من مذاهب الطّبيعة المشهورة.»

اقول: يُقالُ ما رزأت ماله، اى ما نقصت، و ارتزوأ الشىء، انتقض و منه الرّزيئة.

و انّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً، لارتياضه على قلّة المئونة و لقلّة رغبتِهِ في الشّهوات الحسّيّة، و الاسجاح: حسن العفو و منه قولهم: اذا ملكت فاسجح، و يُقال: اذا سألت فاسجح، اى سهّل الفاظک و ارفق.

* تنبيهٌ *

«تذكّر انّ القُوى الطبيعيّة الّتى فينا، اذا شغلت عن تحريک الموادّ المـحمودة بـهضم الموادّ الرّديئة، انحفظت الموادّ المحمودة، قليلة التحلّل غنيّةً عن البدل، فرُبما انقطع عن صاحبها الغذاء، مدّةً طويلةً لو انقطع مثله فى غير حالتِهِ، بل عشر مدّته هلک، و هو مع ذلک محفوظُ الحياة.»

اقول: الامساک عن القوت، قد يعرُضُ بسبب عوارضٍ غريبةٍ، امّا بدنيّة كالامراض

الحارّة، و امّا نفسانيّة كالخوف، و اعتبار ذلک يدُلُّ على انّ الامساک عن القوت مع العوارض الغريبة، ليس بممتنعٍ، بل هو موجود، و لذلک نبّه الشيخ على وجودِهِ بسبب هذين العارضين فى فصلين، ازالةً للاستبعاد، و اشار الى وجودِ سببِهِ فى الموضع المطلوب فى فصلٍ ثالثٍ بعدهما.

ـ فان قيل: بين الامساک عن القوت الّذى يكون بسببِ الامراض الحارّة و بين غيره فرقٌ و هو انّ القُوى الطّبيعيّة ههُنا واجدةٌ لما يتغذّى به، اعنى الموادّ الرّديئة، و فى سائر المواضع غير واجدة لذلک، فاذن امكانُ هذا الامساک، لا يدُلُّ على امكان الامساک فى سائر الصّور.

ـ قلنا: الغرضُ من ايراد هذه الصّورة، ليس الّا بيان انتقاض الحكم، بامتناع الامساک عن القوت فى مدّةٍ طويلةٍ على الاطلاق و هو حاصلٌ و اختلافُ اسباب وجود الامساک ،ليس بقادحٍ فيه.

* تنبيهٌ *

«أليس قد بان لک انّ الهيئات السّابقة الى النّفس، قد تهبط منها هيئات الى قُوى بدنيّة، كما تصعُدُ من الهيئات السّابقة الى القُوى البدنيّة هيئاتٌ تنال ذات النّفس و كيف لا و انت تعلمُ ما يعترى مستشعرُ الخوف من سقوط الشّهوة و فساد الهضم و العجز عن افعالٍ طبيعيّة كانت مؤاتية.»

اقول: نبّه فى هذا الفصل على الامساک عن القوت الكائن عن العوارض النّفسانيّة و اشار بقوله: «أليس قد بان لک»، الى ما ذكره فى النّمط الثالث و هو انّ كُلّ واحدٍ من النّفس و البدن، قد ينفعلُ عن هيئات تعرض لصاحبه اوّلاً.

* اشارةٌ *

«اذا راضت النّفس المُطمئنة، قُوى البدن انجذبت خلف النّفس فى مهّماتها الّتى تنزعج اليها، احتيج اليها او لم يحتج، فاذا اشتدّ الانجذاب و اشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّى عنها، فوقفت الافعال الطّبيعيّة المنسوبة الى قوّة النّفس النّباتيّة، فلم يقع من التحلّل الّا دون ما يقع فى حالة المرض، و كيف لا و المرضُ الحارّ، لا يعرى عن التّحلّل للحرارة و ان لم

يكن لتصرّف الطّبيعة و مع ذلک ففى اصناف المرض مضادّ مسقط للقوّة، لا وجودٌ له فى حال الانجذاب المذكورة، فللعارف ما للمريض من اشتغال الطّبيعة عن المادّة و زيادة امرين: فقدان تحليل، مثل سوءُ المزاج الحارّ، و فقدان المرض المضادّ للقوّة، و له مُعينٌ ثالثٌ و هو السّكون البدنىّ من حركات البدن و ذلک نعم المُعين، فالعارفُ اولى بانحفاظ قوّته، فليس ما يحكى لک من ذلک مضادّ المذهب الطّبيعة.»

اقول: السّببُ فى كون العرفان مقتضياً للامساک عن القوت، هو توجّه النّفس بالكلّيّة، الى العالم القدسىّ المُستلزم لتشييع القُوى الجسمانيّة ايّاها، المستلزم لتركها فاعيلها الّتى منها «الهضم» و «الشّهوة» و «التّغذية» و ما يتعلّقُ بها.

و انّما قايس بين الامساک العرفانى و الامساک المرضى، و لم يقايس بينه و بين الامساک الخوفى، لانّ الخوف و العرفان، نفسانيّان، فالاعتراف بكون احدهما مقتضياً للامساک، اعترافٌ بتجويز كون الاحوال النّفسانيّة سبباً له، امّا المرضى فمخالفٌ، فهما للسّبب الّذى ذكرناه و هو وجدان المادّة الّتى تتصرّفُ الغاذية فيها و الشيخُ بيّن انّ العرفان باقتضاء الامساک، اولى من المرض، لانّ المرض فى بعض الصّور، يختصُّ بامرين، يقتضيان الاحتياج الى الغذاء؛ احدهما راجعٌ الى مادّة البدن و هو تحليلُ الرّطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبّة المسمّاة بسوء المزاج، فانّ الحاجة الى الغذاء، انّما تكون لسدّ بدل تلک الرّطوبات و كُلّما كان التّحليل اكثر، كانت الحاجة اشدّ، و الثّانى راجعٌ الى الصّورة و هو قصور القُوى البدنيّة، بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن و انّما يحتاجُ الى حفظ الرّطوبات، لحفظ تلک القُوى الّتى لا توجد الّا مع تعادل الاركان، و تغذىّ الحرارة الغريزيّة بها و كُلّما كانت القُوى افتر، كانت الحاجة الى ما يحفظها اشدّ، و العرفانُ يختصّ بامرٍ يقتضى ايضاً عدم الاحتياج الى الغذاء و هو السّكون البدنىّ الّذى يقتضيه ترک القُوى البدنيّة افاعيلها عند مشايعتها للنّفس، فاذن العرفانُ باقتضاء الامساک، اولى من المرض، و قد ظهر عند ذلک، جوازُ اختصاص العارف بالامساک عن الغذاء، مدّةً لا يعيشُ غيره بغير غذاءٍ تلک المدّة.

• اشارةٌ •

«اذ بلغک انّ عارفاً اطاق بقوّته فعلاً، او تحريكاً، أو حركةً، يخرُجُ عن وسع مثله، فلا

تتلقّه بکلّ ذلک الاستنکار، فلقد تجد الی سببِهِ سبیلاً فی اعتبارک مذاهب الطّبیعة.»

اقول: هذه خاصیّةٌ أُخری للعارف، قد ادّعی امکانها فی هذا الفصل و سیجیءُ بیانها فی فصل بعده.

* تنبیهٌ *

«قد یکون للانسان و هو علی اعتدال من احواله، حدٌّ من المُنّة، محصور المُنتهی فیما یتصرّف فیه و یحرّکه، ثمّ تعرض لنفسه هیئة ما، فتنحطّ قوّتها عن ذلک المُنتهی، حتّی یعجز عن عشر ما کان مستر سلافیه، کما یعرض له عند خوفٍ او حزنٍ، او تعرض لنفسه هیئة ما، فتضاعف منتهی مُنّته حتّی یستقلّ به بکُنهِ قوّته، کما یعرُضُ له فی الغضب او المنافسة و کما یعرض له عند الانتشاء المُعتدل، و کما یعرُضُ له عند الفرح المطرب، فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة، کما یعنّ عند الفرح، فأوّلت القُوی الّتی له سلاطة أو غَشیةُ عزّةٍ کما یغشی عند المُنافسة، فاشتغلت قواه حمیة و کان ذلک اعظم و اجسم ممّا یکون عند غضب، او طرب و کیف لا و ذلک بصریح الحقّ و مبدءِ القُوی و اصل الرّحمة.»

اقول: المُنّة، القوّة و الاسترسال، الانبغاث. و النتشاء: السکر، و عنّ: اعترض و الهزّة، النّشاط و الارتیاح، و اولت له: ای اعطت، یُقال: اولیتهُ معروفاً و السّلاطة: القهر.

و اعلم انّ مبدأ القُوی البدنیّة، هو الروح الحیوانی، فالعوارض المُقتضیة لانقباض الرّوح و حرکته الی داخل ـ کالحزن و الخوف ـ یقتضی انحطاط القوّة، و المُقتضیة لحرکته الی خارج، کالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطاً غیر مفرط، کالفرح المُطرب و الانتشاء المعتدل یقتضی ازدیادها.

انّما قیّد الانتشاء بـ«الاعتدال»، لانّ المُسکر المفرط، یوهن القوّة لاضراره بالدّماغ و الارواح الدّماغیّة، ثمّ لمّا کان فرح العارف ببهجة الحقّ اعظمُ من فرح غیره بغیرها، و کانت الحالة الّتی تعرضُ له و تحرّکه اعتزازاً بالحقّ او حمیّة الهیّة، اشدُّ ممّا یکون لغیره، کان اقتداره علی حرکة، لا یقدر غیره علیها امراً ممکناً، و من ذلک یتعیّن معنی الکلام المنسوب الی علی علیه السلام: و الله ما قلعت باب خیبر بقوّة جسدانیّة، و لکن قلعتُها بقوّةٍ

ربانيّة.[۱]

* تنبيهٌ *

«و اذا بلغک انّ عارفاً حدث عن غيب، فاصاب متقدّماً ببُشرى، او نذيرٍ، فصدّق و لا يتعسّرنّ عليک الايمان به، فانّ لذلک فی مذاهب الطّبيعد اسباباً معلومةً.»

اقول: هذه خاصيّةٌ اُخرى، اشرف من المذكورتين، ادّعاها فی هذا الفصل و سيبيّنُها فی ستّة عشر فصلاً بعده.

* اشارةٌ *

«التّجربة و القياس، متطابقان على انّ للنّفس الانسانيّة ان تنال من الغيب نيلاً ما، فی حالة المنام، فلا مانع من ان يقع مثل ذلک النّيل فی حال اليقظة الّا ما كان الى زواله سبيلٌ و لارتفاعه امكان، امّا «التّجربة»، فالتّسامع و التّعارف، يشهدان به و ليس احدٌ من النّاس الّا و قد جرّب ذلک فی نفسه، تجارب الهمته التّصديق، اللّهمّ الّا ان يكون احدهُم فاسد المزاج، نائمُ قوىّ التّخيّل و الذّكر، و امّا «القياس»، فاستبصر فيه من تنبيهات.»

اقول: يُريد بيان المطلوب على وجهٍ مقنعٍ، فذكر انّ الانسان قد يطّلعُ على الغيب حالة النومِ فاطّلاعُهُ عليه فی غير تلک الحالة، ايضاً ليس ببعيدٍ و لا منه مانعٌ اللّهمّ الّا مانعاً يمكُنُ ان يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات، امّا اطّلاعه على الغيب فی النّوم، فيدلّ عليه التّجربة و القياس؛ و التجربةُ تُثبَتُ بامرين؛ احدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير و هو التّسامع، و الثّانی باعتبار حصوله للنّاظرِ نفسَهُ و هو التّعارف، و انّما جعل المانع عن الاطّلاع النّومیّ فساد المزاج و قصور التّخيّل و التّذكّر، لتعلّق ما يراهُ النّائم فی نفسه بالمتخيّلة، و فی حفظه و ذكره بالمُتذكّرد، و فی كونه مُطابقاً للصّور المُتمثّلة فی المبادی، المُفارقة الى زوال الموانع المزاجيّة، و امّا القياس، فعلى ما يجیءُ بيانه.

---

۱ ـ ما قَلعتُ باب خيبر بقوّة جسمانيّة...، «بحار الانوار»، ج۵۸ / ۴۷ و ج ۷۳ / ۷۶ و ج ۸۷ / ۳۲.

* تنبیهٌ *

«قد علمتَ فیما سلف، انّ الجُزئیّات منقوشةٌ فی العالم العقلیّ نقشاً علی وجهٍ کلّی، ثمّ قد تنبّهتَ لانّ الاجرام السّماویّة، لها نفوسٌ ذوات ادراکاتٍ جزئیّة و ارادات جزئیّةٍ تصدُرُ عن رأیٍ جزئیّ و لا مانع لها من تصوّر اللوازم الجُزئیّة لحرکاتها الجزئیّة من الکائنات عنها فی العالم العُنصری، ثمّ ان کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً الّا علی الرّاسخین فی الحکمة المُتعالیة، انّ لها بعد القول المُفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعةٍ فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا، و انّها تنالُ بتلک العلاقة کمالاً ما حقّاً، صار للاجسام السّماویّة زیادة معنی فی ذلک ،لتظاهر رأیٍ جزئیّ و آخرٍ کلّی، فیجتمعُ لک مما نبّهنا علیه انّ للجُزئیّات فی العالم العقلیّ نقشاً علی هیئةٍ کلّیّة، و فی العالم النفسانیّ، نقشاً علی هیئةٍ جزئیّة شاعرة بالوقت، او النّقشان معاً.»

اقول: القیاسُ الدّالّ علی امکان اطّلاع الانسان علی الغیب حالتی؛ نومِهِ و یقظتِهِ مبنیٌّ علی مقدّمتین: احدیهما، انّ صور الجُزئیّات الکائنة، مرتسمةٌ فی المبادی العالیة قبل کونها، و الثانیة، انّ للنّفس الانسانیّة، ان ترتسم بما هو مرتسمٌ فیها، و المُقدّمة الاولی، قد ثبتت فیما مرّ.

و الشیخُ اعادها فی هذا الفصل، فقوله: «قد علمت فیما سلف انّ الجُزئیّات منقوشةٌ فی العالم العلوی[1] نقشاً علی وجهٍ کلّی»، اشارةٌ الی ارتسام الجُزئیّات علی الوجه الکلّی فی العقول، و قوله: «قد تنبّهت لانّ الاجرام السّماویّة» الی قوله: «فی العالم العنصری»، اشارةٌ الی ما ثبت من وجود نفوسٍ سماویّةٍ منطبعةٍ فی موادّها و من کونها ذوات ادراکات جزئیّة، هی مبادی تحریکاتها، و الی ما تقرّر من کون العلم بالعلّة و الملزوم، غیر منفکٍّ عن العلم بالمعلول و اللازم، فانّ جمیع ذلک، یدلُّ علی جواز ارتسام الکائنات الجُزئیّة باسرها الّتی هی معلولاتُ الحرکات الفلکیّة و لوازمها فی النّفوس الفلکیّة، الّا انّ ذلک یقتضی کون الکُلّیات العقلیّة، مرتسمةٌ فی شیءٍ و الجُزئیّات الحسّیة، مرتسمةٌ فی شیء آخر و ذلک ما یقتضیهِ رأی المشّائین.

---

۱ - قد سبق فی المتن الشیخ «العالم العقلی» و نحن راجعنا الی «شرحی الاشارات» ـ طبع عمر حسین خشّاب ـ و نجدنا فی نسختِهِ المطبوعة کذا ایضاً و هو امرٌ غریب.

ثمّ انّه اشار بقوله: «ثمّ ان كان ما يلوّحه ضربٌ من النّظر»، الى قـوله: «لتـظاهر رأى جزئىّ و آخر كلّى»، الى الرّأى الخاصّ به، المخالف لرأى المشائين، و هو اثبات نـفوسٌ ناطقةٌ مدركةٌ للكلّيات و الجزئيّات ـ معاً ـ للافلاک، فانّه قولٌ بارتسامهما معاً فى شيءٍ واحدٍ، و هذا الكلام، قضيّةٌ شرطيّةٌ.

و لفظة «كان» فى قوله: «ثمّ ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائرُ ما بعده الى قوله: «كمالاً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، و قوله: «صار للاجسام السّماويّة زيـادة معنى فى ذلک»، تالى القضيّة، و معناه: انّ ارتسام الجُزئيّات فى المبادى، على تقدير كون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، يكون أتمّ، و ذلک لتظاهر رأيين عندها؛ احدهما كلّىٌّ، و الآخر جزئىٌّ، فانّهما قد يستلزمان النّتيجة كما فى الذّهن الانسانى، و لفـظة «مسـتور»، تورد فى بعض النّسخ بالرّفع، على انّه صفةٌ لضرب من النّظر،و تورد فى بعضها بالنّصف على انّه حالٌ من الهاء الّتى هى ضميرُ المفعول، فى قوله: «ما يلوّحه» و هو الصّحيح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلک النّفوس الّتى ذكر الشّيخ فى مواضع انّه سرٌّ، لا النظر المؤدّى الى ذلک الحكم.

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما يلوّحه» و انّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لانّ حكمة المشّائين، حكمةٌ بحثيّةٌ صرفة، و هذه و امثالها، انّما يتمُّ مع البحث و النّظر بالكشف و الذوق، فالحكمة المُشتملة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الاوّل.

ثمّ انّ الشيخُ لمّا فرغ عن تذكار ما مرّ، اشار الى ما اجتمع من ذلک، بقوله: «و يجتمعُ لک ممّا نبّهنا عليه»، الى قوله: «شاعرةٌ بالوقت»، الى الحاصل من رأى المشائين، و بقوله: «و النّقشان معاً»، الى ما اقتضاه رأيه، و فى بعض النّسخ: او النّقشان معاً و هو اظهر، اى و فى العالم النّفسانى، امّا نقشاً واحداً على هيئتِهِ جزئيّة، بحسب الرأى الاوّل او النّقشان معاً بحسب الرّاى الثّانى.

* اشارةٌ *

«و لنفسک ان تنتقش بنقش ذلک العالم، بحسب الاستعداد و زوال الحـائل و قـد علمت ذلک، فلا تستنكرنّ ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، و لازيـدنّک

استبصاراً.»

اقول: هذا الفصل، مشتملٌ على تقرير المُقدّمة الثّانية الّتى اشرنا اليها فى الفصل السّابق، قد جعل ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة مشروطاً بشرطين: وجوديٌّ ـ و هو حصول الاستعداد ـ و عدميٌّ ـ و هو زوال الحائل ـ لانّ قابليّة النّفس انّما يتمُّ بهذين الشّرطين و الفعل الصّادر عن الفاعل التامّ، انّما يجبُ عند وجود قابلٍ قد تمّت قابليّته. فاذن ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة واجبٌ عند حصول هذين الشّرطين، لكنّ البحث عن هذين الشّرطين، يستدعى تفصيلاً و الشيخ نبّه على ذلک بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدّة فصول.

* تنبيهٌ *

«القُوى النّفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعة، فاذا هاج الغضب، شغل النّفس عن الشّهوة و بالعكس، و اذا تجرّد الحسّ الباطن، لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر، فيكادُ لا يسمع و لا يرى و بالعكس، فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته، فانبتّ دون حركته الفكريّة الّتى تفتقرُ فيها كثيراً الى آلته، و عرض ايضاً شیءٌ آخرُ و هو انّ النّفس ايضاً انّما تنجذبُ الى جهةِ الحركة القويّة، فتتخلّى عن افعالها الّتى لها بالاستبداد و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة ايضاً و لم يتأدّ عنها الى النّفس ما يعتدّ به.»

اقول: الموعود فى الفصل السّابق، مبنیٌّ على مقدّماتٍ منها، ما ذكره فى هذا الفصل و هو انّ اشتغال النّفس ببعض افاعليها يمنعُها عن الاشتغال بغير تلک الافاعيل و هو المُراد من قوله: «القُوى النفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعةٌ» و تمثّل بالغضب و الشهوة، ثمّ بالحسّ الباطن و الظاهر، و لمّا كان تعلّق المطلوب بالمثال الاخير، اكثر اعاده، ليذكّر احكامه، و بدأ باشتغال النّفس بالحسّ الظّاهر عن الباطن، بقوله: «فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته»، اى جعل الانجذاب، الفكر الّذى هو آلةُ العقل فى حركتِهِ العقليّة ميلاً للعقل نحو الظاهر، منبتّاً مُنقطعاً دون تلک الحركة المُفتقرة الى الآلة، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى امال ذلک الانجذاب العقل اليه، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى اضلّ فى سلوكه، سبيله بحركته تلک، ثمّ قال: «و عرض ايضاً شیءٌ آخر»،

اى و عرض مع اشتغال النّفس بالحسّ الظّاهر و استعمالها الفكر فيما تدركُهُ شىءٌ آخر و هو تخليتها عن افعالها الخاصّة يعنى التعقّل، ثمّ ذكر احكام عكس هذه الصّورة و هو اشتغال النّفس بالحسّ الباطل عن الظّاهر، فقال: «و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة»، اى ضعفت، يقال: خار الحرّ و الرّجل، اى ضعُفَ و انكسر و فى بعض النّسخ: حارت، اى تحيّرت فى امرها، و الباقى ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«الحسّ المُشترک، هو لوح النّقش الّذى اذا تمكّن منه، صار النقش فى حكم المشاهدة و رُبما زال النّقش الحسّى عند الحسّ و بقيت صورته و هيئته فى الحسّ المشترک، فبقى فى حكم المُشاهد، دون المتوهّم، و ليحضر ذكرک ما قيل لک فى امر القطر النازل خطّاً مستقيماً و انتقاش النّقطة الجوّالة محيطة دائرة، فاذا تمثّلت الصّورة فى لوح الحسّ المشترک، صارت مشاهدةً، سواءٌ كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، او بقائها مع بقاءِ المحسوس، او ثباتها بعد زوال المحسوس، او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس ان امكن.»

هذه مقدّمةٌ اُخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ، من فعل «الحسّ المشترک» و هو انّ المُرتسم فيه، يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه و للارتسام سببٌ لا محالة، امّا من داخل و امّا من خارج، و الّذى من خارج، يحدُثُ مع حدوث السّبب، كحصول صورة القطر النّازل فى الخيال عند مشاهدتِهِ فى مكانه الاوّل، و يبقى تارةً مع بقاء السّبب كبقاء صورتِهِ المُنتقلة الى مكانه الثّانى، عند مشاهدتِهِ فى مكانه الثّانى، و تارةً مع زوال السّبب، كبقاء صورتِهِ الكائنة فى مكانه الاوّل، عند مشاهدته فى مكانِهِ الثّانى، و هذه الامور الثّلاثة، ظاهرةُ الموجود، فانّ مشاهدة القطر النّازل، خطّاً لا يتمّ الّا بها، و امّا الارتسامُ الّذى يكون من سببٍ داخلٍ، فمحتاجٌ الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى، و لذلک لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجودِهِ.

* اشارةٌ *

«قد يُشاهد قوم من المرضى و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبة

لها الى محسوسٍ خارجٍ، فيكون انتقاشها اذن من سببٍ باطنٍ، او سببٍ مؤثّرٍ فى سببٍ باطن، و الحسُّ المُشترك، قد ينتقشُ ايضاً من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک و قريباً ممّا يجرى بين المرايا المُتقابلة.»

اقول: يُريدُ اقامة الدّلالة على وجود الارتسام الخيالى، من السّبب الدّاخلىّ، و تقريره: انّ الصّور الّتى يشاهدها المُبرسمون من المرضى ـ مثلاً ـ و الّذين غلبت المرّة السّوداء على مزاجهم الاصلى، ممّن يعدّ من الاصحّاء، ليست بمعدومة، لانّ المعدوم لا يشاهد، و لا بموجودة فى الخارج و الّا لشاهدها غيرهم، فهى مرتسمةٌ فى قوّةٍ باطنةٍ من شأنها ان ترتسم الصّور المحسوسة فيها و هى المُسمّاة بالحسّ المشترک، و ارتسامها فيه ليس بسببِ تأدية الحواسّ الظّاهرة، فهو اذن امّا من سبب باطن، يعنى القوّة المُتخيّلة المُتصرّفة فى خزانة الخيال، او من سبب مؤثّر فى سبب باطن، يعنى النّفس الّتى يتأدّى الصّور، فمنها بواسطة المُتخيّلة القابلة لتأثيرها الى الحسّ المشترک، على ما سيأتى.

و اذا ثبت هذا، ثبت انّ الحسّ المشترک، ينتقشُ من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، اى الصّور الّتى تتعلّقُ بها افعال هاتين القوّتين، فانّ المُتخيّلة اذا اخذت فى التّصرّف فيها، ارتسم ما يتعلّقُ تصرّفها ذلک به من الصّور فى الحسّ المُشترک، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک، اى ينتقشُ ما يتعلّقُ بالخيال و الوهم من تلک الصّور، او لواحقها فيما عند حصول تلک الصّور فى الحسّ المُشترک من الخارج، و هذا يشبهُ تعاكس الصّور فى المرايا المُتقابلة، فهذا ما فى الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: تجويزُ مشاهدة ما لا يكون، موجوداً فى الخارج سفسطة، معارضٌ بمثله، فانّ انكار مشاهدة المَرضى لتلک الصّور ايضاً سفسطةٌ، و القوانين العقليّة، كافيةٌ فى الفرق بين الصّنفين.

* تنبيهٌ *

«ثمّ انّ الصّارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسىٌّ خارجٌ يشغلُ لوح الحسّ المُشترک بما يرسمه فيه عن غيره، كانّه يبزّه عن الخيال بزّاً و يغصبه منه غصباً، و عقلىٌّ باطنٌ او

وهميٌّ باطنٌ يضبط التّخيّل عن الاعتمال متصرّفاً فيه بما يعنيه، فيشتغلُ بالاذعان له عن التّسلّط على الحسّ المُشترك، فلا يتمكّنُ من النّقش فيه، لانّ حركتهُ ضعيفةٌ لانّها تابعةٌ لا متبوعة. فاذا سكن احد الشّاغلين، بقى شاغلٌ واحدٌ، فرُبما عجز عن الضّبط، فيتسلّطُ التّخيّل على الحسّ المُشترك، فلوّح فيه الصّور محسوسةً مشاهدةً.»

اقول: ارتسام الصّور فى الحسّ المشترک عن السّبب الباطنى، يجبُ ان يدوم مادام الرّاسم و المرتسم موجودين، لو لا مانع يمنعهما عن ذلک، و لّما لم يكن ذلک دائماً، علم انّ هناک مانعاً، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل على المانع، و ذكر انّه ينقسمُ الى ما يمنعُ القابل عن القبول و هو المانعُ الحسى، فانّه يشغلُ الحسّ المشترک بما يورد عليه من الصّور الخارجيّة عن قبول الصّور من السّبب الباطنى، فكأنّه يبزّه عن المُتخيّلة بزّاً، اى يسلب عنه سلباً و يغصبه غصباً، و الى ما يمنع الفاعل عن الفعل و هو العقل فى الانسان و الوهم فى سائر الحيوانات، فانّهما اذا اخذ فى النّظر فى غير الصّور المحسوسة، اجبرا التّفكّر او التخيّل على الحركة فيما يطلبانه و شغلاه عن التّصرف فى الحسّ المشترک، فهُما يضبطان التّخيّل او التفكّر عن الاعتمال ـ و الاعتمالُ هو العمل مع اضطراب ـ متصرّفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة، او الموهومة، امّا اذا سكن احد الشّاغلين على ما سيأتى، فرُبما عجز الشّاغل الآخر عن الضّبط، فرجع التّخيّل الى فعله و لوّح الصّور فى الحسّ المشترک مشاهدةً.

و اعتراض الفاضل الشارح بانّ الصّغير، ان امكن ان يقبل الصّور الكبيرة من غير تشويش، امكن ان يقبل الحسّ المشترک الصّنفين من الصّور، و ان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصّغير من الدّماغ، محلّاً للاشباح العظيمة، مدفوعٌ بعد ما مرّ، بما ذكره فى فصل مُفردٍ و هو انّ التفات النّفس الى احد الجانبين، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر.

* اشارةٌ *

«النّومُ شاغلٌ للحسّ الظّاهر شغلاً ظاهراً، و قد يشغل ذات النّفس ايضاً فى الاصل، بما ينجذب معه الى جانب الطّبيعة المُهتضمة للغذاء المُتصرّفة فيه الطّالبة للرّاحة عن الحركات الآخر انجذاباً، قد دللت عليه، فانّها ان استبدّت باعمال نفسها، شغلت الطّبيعة

عن اعمالها شُغلاً ما، علی ما نبّهت علیه، فیکون من الصّواب الطبیعی، ان یکون للنّفس انجذابٌ ما، الی مظاهرة الطّبیعة شاغلٌ، علی انّ النّوم اشبهُ بالمرض منه بالصحّة، فاذا کان کذلک، کانت القُوی المتخیّلة الباطنة، قویّة السّلطان و وجدت الحسّ المشترک مُعطّلا، فلوّحت فیه النّقوش المُتخیّلة مشاهدةً، فیری فی المنام احوال فی حکم المشاهدة.»

اقول: یُریدُ ان یذکر الاحوال الّتی یسکُنُ فیها احد الشّاغلین المذکورین، او کلاهُما، و بدأ بالنّوم، فانّ سکون الحسّ الظّاهر الّذی هو احد الشّاغلین فیه، ظاهرٌ غنیٌّ عن الاستدلال و سکون الشّاغل الثّانی ایضاً، یکون اکثریّاً و ذلک لانّ الطّبیعة فی حال النّوم، مشتغلةٌ فی اکثر الاحوال بالتّصرّف فی الغذاء و هضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحرکات المُتقتضیة للاعیاء، فتنجذب النّفس الیها بسببین: احدهما، انّ النّفس لو لم تنجذب الیها، بل اخذت فی شأنها لشایعتها الطّبیعة علی ما مرّ، فاشتغلت عن تدبیر الغذاء، فاختلّ امر البدن، لکنّها مجبولةٌ علی تدبیر البدن، فهی تنجذبُ بالطّبع نحوها لا محالة، و الثانی، انّ النّوم بالمرض، اشبه منه بالصّحّة، لانّه حالٌ تعرُضُ للحیوان، بسببِ احتیاجه الی تدبیر البدن، باعداد الغذاء و اصلاح امور الاعضاء.

و النّفس فی المرض، تکونُ مشتغلةً بمعاونةِ الطّبیعة فی تدبیر البدن و لا تفرغ لفعلها الخاصّ، الّا بعد عود الصحّة، فاذن الشّاغلان فی النّوم، یسکنان و تبقی المُتخیّله قویّة السّلطان، و الحسُّ المشترک، غیر ممنوعٍ عن القبول، فلوّحت الصّور مشاهدة، فلهذا قلّما یخلو النّوم عن الرؤیا.

* اشارةٌ *

«و اذا استولی علی الاعضاء الرّئیسة مرضٌ انجذبت النّفس کلّ الانجذاب، الی جهة المرض و شغلها ذلک عن الضّبط الّذی لها، و ضعُفَ احد الضّابطین، فلم یستنکر ان یلوّح الصّور المتخیّلة فی لوح الحسّ المشترک، لفتور احد الضّابطین.»

اقول: معناه ظاهرٌ و هذه الحالة اقل وجوداً، لانّ المرض الّذی یکون بهذه الصّفة، یکون اقلّیُ الوجود و مع ذلک، لا یکون احد الشّاغلین ساکناً.

* تنبیهٌ *

«انّه كُلّما كانت النّفسُ اقوى قوّةً، كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ، و كُلّما كانت بالعكس، كان ذلک بالعكس، و كذلک كُلّما كانت النّفس اقوى قوّةً، كان اشتغالها بالشواغل الحسّيّة اقلّ و كان يفضُلُ منها للجانب الآخر فضلةً اكثر، و اذا كانت شديدةَ القُوى، كان هذا المعنى فيها قويّاً، ثم اذا كانت مُرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة و تصرّفها فى مناسباتها، اقوى.»

اقول: لمّا فرغ عن اثبات ارتسام الصّور فى الحسّ المُشترک من السّبب الباطنىّ و بيان كيفيّة ارتسامها فى حالتى النّوم و اليقظة، اراد ان ينتقل الى بيان كيفيّة ارتسامها من السّبب المؤثّر فى السّبب الباطنى، فقدّم لذلک مقدّمةً مشتملةً على ذكر خاصيّته للنّفس و هى انّها كُلّما كانت قويّةً، لم يمنعها اشتغالها بافعال بعضِ قُواها، كالشّهوة عن افعال قُوىً يقابلها كالغصب، و لا اشتغالها بافعال بعض قُواها عن افعالها الخاصّة بها، و كُلّما كانت ضعيفةً، كان الامر بالعكس. و لمّا كانت القُوّة و الضّعف من الامور القابلة للشّدّة و الضّعف، كانت مراتب النّفوس بحسبها غير مُتناهية.

قوله : «انّه كُلّما كانت النّفس اقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات اقل»، و فى بعض النّسخ: كان انفعالها عن المجاذبات اقلّ، و هذه النّسخة اقرب الى الصّواب و كانّ الاولى تصحيفُ لها، امّا على الرّواية الاولى، فبينانه انّ المُتخيّلةِ انّما تنتقلُ عن الاشياء الى ما يُناسبُها من غير توسّط و الى ما لايُناسبها بتوسّطِ ما يناسبُها بالمُحاكاة لا غير.

و انفعال النّفس عن محاكيات المُتخيّلة، يشغلها عن افعالها الخاصّة بها، فذكر الشيخ انّ النّفس كُلّما كانت قويّةً فى جوهرها، كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً، بحيث لا يُعارضها المُتخيّلة فى افعالها الخاصّة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين اشدّ، و امّا على الرّواية الثّانية فمعناهُ انّ النّفس كُلّما كانت اقوى، كان انفعالها عن المُجاذبات المُختلفة المذكورة فيما مرّ، كالشّهوة و الغضب و الحواسّ الظّاهرة و الباطنة اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ و كُلّما كانت اضعف، كان الامر بالعكس، و كذلک كُلّما كانت النّفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعلٍ آخر، اقلّ، و كان يفضلُ منها لذلک الفعل فضلة اكثر.

ثمّ اذا كانت مرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة، اى احترازها عمّا يبعّدها عن الحالة المطلوبة بالرّياضة و اقبالها على ما يقرّبها اليه اقوى.

* تنبيهٌ *

«و اذا قلّت الشّواغل الحسّيّة و بقيت شواغل اقلّ، لم يبعد ان يكون للنّفس فلتات تخلص عن شغل التّخيّل الى جانب القُدس، فانتقش فيها نقشٌ من الغيب، فساح الى عالم التّخيّل و انتقش فى الحسّ المشترك و هذا فى حال النّوم، او فى حال مرضٍ ما يشغل الحسّ و يوهن التّخيّل، فانّ التّخيّل قد يوهنهُ المرض و قد يوهنهُ كثرة الحركة لتحلّل الرّوح الّذى هو آلته، فيسرع الى سكونٍ ما و فراغٍ ما، فتنجذب النّفسُ الى جانب الاعلى بسهولة، فاذا طرء على النّفس نقشٌ، انزعج التّخيّل اليه و تلقّاه ايضاً و ذلک امّا لمنبّهٍ من هذا الطّارى و حركته التّخيّل بعد استراحته او وهنه، فانّه سريع البتّة الى مثل هذا التّنبّه و امّا لاستخدام النّفس النّاطقة له طبعاً، فانّه معاونٌ للنّفس عند امثال هذه السّوانح. فاذا قبله التّخيّل حال تزحزح الشّواغل عنها، انتقش فى لوح الحسّ المشترک.»

اقول: يكون لنفس فلتات، اى فُرصٍ تجدُها النّفس فجأةً، و ساح، اى جرى. و التّزجزح: التّباعد.

و المعنى انّ الشّواغل الحسّيّة، اذا قلّت، امكن ان تجد النّفس فرصةَ اتّصال بالعالم القُدسى بغتةً، تخلّصُ فيها عن استعمال التّخيّل، فيرسم فيها شيءٌ من الغيب على وجهٍ كلّيٍ و يتأدّى اثره الى التّخيّل فيصوّر التّخيّل فى المُشترک صوراً جزئيّة مُناسبة لذلک المُرتسم العقلىّ، و هذا انّما يكون فى احدى حالتين؛ احديهما النّوم الشّاغل للحسّ الظّاهر، و الثّانية المرض الموهن للتّخيّل، فانّ التّخيّل يوهنه امّا المرض و امّا تحلّل آلته، اعنى الرّوح المنصب[1] فى وسط الدّماغ، بسبب كثرة الحركة الفكريّة و اذا وهن التّخيّل سكن، فيفرغ النّفس عنه و يتّصل بعالم القُدس بسهولة، فان ورد على النّفس سانحٌ غيبىٌّ، تحرّک التّخيّل اليه بسبب احد امرين: احدهُما يعودُ الى التّخيّل و هو انّه اذا استراح فزال كلاله و كان الواردُ امراً غريباً منبّهاً تنبّه له، لكونه بالطّبع سريعُ التّنبّه للامور الغريبة، و ثانيهما يعودُ الى النّفس و هو انّ النّفس تستعملُ التّخيّل بالطّبع فى جميع حركاته و افعاله، فاذا قبله التّخيّل و كانت الشّواغل متباعدةً بسبب النّوم او المرض، انتقس منه فى لوح الحسّ المشترک.

---

۱ - راجع «شرحى الاشارات» / ۱۳۱.

* اشارةٌ *

«فاذا كانت النّفسُ قويّة الجوهر، تسع للجوانب المُتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الحسّ و الانتهازُ فى حال اليقظة فرُبما نزل الاثر الى الذّكر فوقف هناک، و رُبما استولى الاثر، فاشرق فى الخيال اشراقاً واضحاً و اغتصب الخيال لوح الحسّ المُشترک الى جهتِهِ، فرسم ما انتقش فيه[1]، لا سيّما و النّفس الناطقه مظاهرةٌ له، غير صارفةٍ عنه، مثل ما قد يفعله التّوهّم فى المرضى و الممرورين، و هذا اولى.

و اذا فعل هذا، صار الاثر مُشاهداً مبصراً، او هتافاً او غير ذلک، و رُبما تمكّن مثالاً موفوراً لهيئةٍ او كلاماً محصّل النّظم، و رُبما كان فى اجلّ احوال الزّينة.»

اقول: مثالُ الاثر النّازل الى الذّكر الواقف هُناک قولى النّبى ﷺ : انّ روح القدس، نفث فى روعى كذا و كذا، و مثال استيلاء الاثر و الاشراق فى الخيال و الارتسام الواضح فى الحسّ المشترک، ما يحكى عن الانبياء، من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم، و انّما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى و الممرورين توهّمهم الفاسد و تخيّلهم المنحرف الضّعيف، و يفعله فى الاولياء و الاخيار، نفوسهم القُدسيّة الشّريفة القويّة، فهذا اولى و احقّ بالوجود من ذلک، و هذا الارتسام يكونُ مختلفاً فى الضّعف و الشّدّة، فمنه ما يكون بمشاهدة وجهٍ او حجابٍ فقط، و منه ما يكونُ باستماع صوت هاتفٍ فقط، يقالُ هتف به، اى صاح. و منه ما يكون بمشاهدة مثالٍ موفورِ الهيئة، او استماعِ كلامٍ محصّل النّظم، و منه ما يكون فى اجلّ احوال الزّينة، و فى بعض النّسخ: فى اجلى احوال الزّينة و هو ما يعبّر عنه بـ«مشاهدة وجه الله الكريم» و «استماع كلامه من غير واسطة».

* تنبيهٌ *

«انّ القوّة المُتخيّله، جبّلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئةٍ ادراكيّةٍ او هيئةٍ مزاجيّةٍ سريعة التّنقّل من شىءٍ الى شبههِ او ضدّهِ و بالجملة الى ما هو منه بسبب، و للتّخصيص اسبابٌ جزئيّةٌ لا محالة و ان لم نحصّلها نحن باعيانها، و لو لم تكن هذه القوّة على هذه

---

۱ – «منه»، خ.

الجبّلة، لم يكن لنا ما نستعينُ به فى انتقالات الفكر، مستنتجاً للحدود الوُسطى و ما يجرى مجراها بوجهٍ، و فى تذكّر امورٍ منسيّةٍ و فى مصالحِ اُخرى، فهذه القوّة يزعجها كلّ سانحٍ الى هذا الانتقال او تضبط، و هذا الضبط امّا لقوّةٍ من معارضة النّفس او لشدّة جلاء الصّورة المُنتقشة فيها، حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّنُ التّمثّل و ذلک صارف عن التّلذّد و التّردّد، ضابطٌ للخيال فى موقفٍ ما، يلوح فيه بقوّةٍ كما يفعل الحسّ ايضاً ذلک.»

محاكاة المتخيّلة للهيئة الادراكيّة، كمُحاكاتها الخيرات و الفضائل بصورٍ جميلة، و مُحاكاتها الشّرور و الرّذائل باضدادها، و محاكاتها للهيئة المزاجيّة، كمحاكاتها غلبة الصّفراء بالالوان الصّفر و غلبة السّوداء بالالوان السّود.

و قوله: «ما نستعينُ به فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى»، او مستليحاً للحدود الوُسطى، نسختان اظهرهما الاخير، لانّ طلب الحدود الوُسطى، لا يُسمّى استنتاجاً، انّما الاستنتاج هو طلبُ النّتيجة منه، و ما يجرى مجرى الحدود الوُسطى، هو الجزء المُستثنى فى القياسات الاستثائيّة، او ما يشبه الاوسط فى الاستقرائات و التّمثلات، و لا مصالح الأُخرى الّتى ذكرها هى ما يقتضيه التّعقّل و الفكر من الامور الجُزئيّة الّتى ينبغى ان يعقل او لا يعقل، فهذه القوّة، يعنى المُتخيّله يزعجها، اى يقلعها و يحرّكها بشدّة كلّ سانحٍ ممن خارج، او باطن الى هذا الانتقال، او تضبط، اى الى ان تضبط، و للضّبط سببان:

احدايهما، قوّة النّفس المعارضة لذلک السّانح، فانّها اذا اشتدّت اوقفت التّخيّل على ما تريده و تمنعه عن ان يتجاوز الى غيره، كما يكون لاصحاب الرّأى، حال تفكرّهم فى امرٍ يهمُّهُم.

و ثانيهما، شدّة ارتسام الصّور فى الخيال، فانّه صارف للتّخيّل عن التّلدّد، اى الالتفات يميناً و شمالاً، و عن التّردّد، اى الذّهاب قدّاماً و وراء، كما يفعل الحسّ ايضاً ذلک عند مُشاهدة حالةٍ غريبةٍ، يبقى اثرها فى الذّهن مدّة. و السّبب فى ذلک انّ القُوى الجسمانيّة، اذا اشتدّت ادراكاتها، تقاصرت عن الادراكات الضّعيفة ـ كما مرّ ـ

و الغرض من ايراد هذا الفصل، تمهيد مقدّمةٍ لبيان العلّة فى احتياج بعض ما يرتسمُ فى الخيال من الامور القُدسيّة، حالتى النّوم و اليقظة الى تعبير و تأويل كما سيأتى.

* اشارةٌ *

«فالاثرُ الرّوحانيّ السّانح للنّفس فى حالتى النّوم و اليقظة، قد يكون ضعيفاً، فـلا يحرّک الخيال و الذّکر و لا يبقى له اثرٌ فيهما، و قد کون اقوى من ذلک، فيحرّک الخيال الّا انّ الخيال يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّکر و انّما يضبط انتقالات التّخيّل يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّکر و انّما يضبطُ انتقالات التّخيّل و محاکياته، و قد يکون قويّاً جدّاً و تکون النّفسُ عـند تـلقيّه رابـطة الجأش، فترتسمُ الصّورة فى الخيال ارتساماً جليّاً، و قد تکونُ النّفس بها معنيّة، فترتسمُ فى الذّکر ارتساماً قوياً و لا يتشوّش بالانتقالات، و ليس انّما يعرضُ لک ذلک فى هذه الآثار فقط، بل و فيما تباشرُه من افکارک يقظان، فرُبما انضبط فکرک فى ذکرک و رُبما انتقلت عنه الى اشياءٍ متخيّلةٍ، ينسيک مُهمّک، فتحتاج الى ان تحلّل بالعکس و تصير عن السّـانح المضبوط الى السّانح الّذى يليهِ مُنتقلاً عنه اليه، و کذلک الى آخر. فرُبما اقتنص ما اضلّه من مهمّه الاوّل، و رُبما انقطع عنه، و انّما تقتصيه بضربٍ من التّحليل و التّأويل.»

للآثار الرّوحانيّة السّانحة للنّفس فى النّوم و اليقظة، مراتبُ کـثيرةٌ بـحسب ضـعف ارتسامها او شدّتها، و قد ذکر الشيخ منها ثلاثة: ضعيفٌ لا يبقى له اثر تذکره، و متوسّطٌ ينتقل عنه التّخيّل و يمکنُ ان يرجع اليه، و قويٌّ تکون النّفس عند تلقّيه رابطة الجأش، اى ثابتةُ شديدةُ القلب و تکون معنيّة[1]، فتحفظه و لا تزول عنها، ثمّ ذکر انّ هذه المراتب، ليست لهذاه الآثار فقط، بل و لجميع الخواطر السّانحة على الذّهن، فمنها مـا لا يـنتقل الذّهن عنه، و منها ما ينقلُ و ينساه، و ينقسم الى ما يمکن ان يعود اليه ضربٌ من التّحليل و الى ما لا يمکن ذلک.

* تذنيبٌ *

«فما کان من الاثر الّذى فيه الکلامُ مضبوطاً فى الذّکر فى حال يقظة او نوم ضـبطاً متسقرّاً، کان «الهاماً» او «وحيا» صراحاً او حلما لا تحتاج الى تأويل او تعبير، و ما کان قد بطل هو و بقيت محاکياته و تواليه، احـتاج الى احـدهما و ذلک يـختلفُ بـحسب

۱ - تکون معينة....«شرحى الاشارات» / ۱۳۷.

الاشخاص و الاوقات و العادات الوحی، الی تأويلٍ[1]، و الحُلم الی تعبير.»

اقول: الصّراح، الخالص و انّما يختلف التّاويل و التّعبير بحسب الاشخاص و الاوقات و العادات، لانّ الانتقال التّخيّلی، لا يفتقرُ الی تناسبٍ حقيقیٍّ، انّما يكفی فيه تناسبٌ ظنّی، او وهمی و ذلک يختلفُ بالقياس الی كلّ شخصٍ، و يختلفُ ايضاً بالقياس الی شخصٍ واحدٍ فی وقتين، او بحسب عادتين، و باقی الفصل ظاهرٌ، و به قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين و تمّ الكلام فی هذا المطلوب.

* اشارةٌ *

«انّه قد يستعينُ بعض الطّبائع بافعالٍ يعرُضُ منها للحسّ حيرةٌ و للخيال وقفةٌ، فتستعدّ القوّة المُتلقّية للغيب، تلقّياً صالحاً، و قد وجّه الوهم الی غرضٍ بعينِهِ، فيتخصّصُ بذلک قبوله، مثل ما يؤثّرُ عن قوم من الاتراک، انّهم اذا فزعوا الی كاهنهم فی تقدّمة معرفة فزع هو الی شدّ حثيث جدّاً، فلا يزال يلهثُ فيه حتّی يكاد يغشی عليه، ثمّ ينطقُ بما يخيّل اليه و المُستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً، حتّی بنوا عليه تدبيراً، او مثل ما يشغلُ بعض ما يستنطقُ فی هذا المعنی، بتأمّل شیءٍ من شفّاف مرعش للبصر برجرجته او مدهشٍ ايّاه بشفيفه، و مثلُ ما يشغلُ الحسّ بتأمّل لطخ من سواد برّاق و بأشياءٍ تترقرقُ و بأشياءٍ تمور، فانّ جميع ذلک ممّا يشغل الحسّ، بضرب من التّحيّر، و ممّا يحرّکُ الخيال تحريكاً محيّراً، كأنّه اجبارٌ لا طبع، و فی حيرتهما اهتبالُ فرصة الخلسة المذكورة، و اكثر ما يؤثّر هذا، ففی طباع من هو بطباعِهِ الی الدّهش اقرب و بقبول الاحاديث المُختلطة اجدر، كالبُله و الصّبيان، و رُبما اعان علی ذلک الاسهاب فی الكلام المُختلط و الايهام لمسيس الجنّ و كُلّ ما فيه تحيير و تدهيش.

فاذا اشتدّ توكّل الوهم بذلک الطّلب، لم يلبث ان يعرض ذلک الاتّصال، فتارةً يكونُ لمحان الغيب ضرباً من ظنٍّ قویٍّ، و تارةً يكونُ شبيهاً بخطاب من جنّی او هتاف من غائب، و تارةً يكون مع ترائی شیءٍ للبصر، مُكافحةً حتّی يشاهد صورة الغيب مشاهدةً.»

---

۱ - ... العادات ان احتاج الوحی الی توضيحٍ، فانّما يحتاج الی تأويل... تعليقةُ العلامة الجعفری.

يؤثر، اى يروى، و الشدّ الحثيث: العدّ و المسرع. و لهث الكلب: اذا اخرج لسانه من التّعب او العطش، و كذلک الرّجل اذا أعيى. و العرض: الرّعدة، و ارعشه: اى ارعده، و الرّجرجة الاضطراب و الدّهش، التحيّر، و ادهشه، اى حيّه. و ترقوق: اى تلالا و لمع. و تمور موراً: اى تموج موجاً و اهتبال الفرصة، اغتنامها. و الاسهاب، اكثار الكلام. و المسيس: المسّ، يقال للّذى به مسّ من جنون، ممسوسٌ. و التوكّل، اظهار العجز و الاعتماد على الغير. و فلان يكافح الامور: اى يباشرها بنفسه.

و امّا الاشياء الّتى ذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق فى تقدمة معرفة: فالشّىءُ الشّفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلوّر المضّلع، او الزّجاجة المضلّعة، اذا ادير بحيال شعاع الشّمس، او الشّعلة القويّة المُستقيمة، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلّور الصافى المُستدير.

و امّا اللطخ من سوادٍ برّاق، فهو لطح باطنُ الابهام بالدّهن و بالسّواد المتشبّث بالقدر، حتّى يصير اسود برّاقاً و يقابل به الشّىء المُضىء كالسّراج، فانّه يحيّرُ النّاظر اليه.

و الاشياءُ الّتى ترقرق، فكالزّجاجة المُدوّرة المملوّة ماناً الموضوعة بحيال الشّمس او الشّعلة. و الاشياءُ الّتى تمورُ، فكالماء الّذى يتموّجُ شديداً فى اناءٍ او غيره لالحاح النّفخ او الرّيح عليه، او للغليان الشّديد و ما يشبهُهُ، و باقى الكلام ظاهرٌ، و الغرضُ من هذا الفصل، ايرادُ الاستشهاد للبيان المذكور، فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعيّة.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّ هذه الاشياء، ليس سبيل القول بها، و الشّهادة لها، انّما هى ظنونٌ امكانيّةٌ صير اليها من امورٍ عقليّةٍ فقط و ان كان ذلک امراً مُعتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب اسبابها، و من السّعادات المُتّفقة لمحبّى الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مراراً متواليةً فى غيرهم، حتّى يكون ذلک تجربةً فى ثبات امرٍ عجيبٍ له كونٌ، و حجةٌ، و داعياً الى طلب سببه، فاذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمأنّت النّفس الى وجود تلک الاسباب و خضع الوهم، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأةً منها و ذلک من اجسم الفوائد و اعظم المهمّات، ثمّ انّى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه و فيما حكاهُ من صدّقناهُ، طال الكلام، و من لم يصدّق الجملة، هان عليه ان لا

يصدق ايضاً التّفصيل.»

اقول: يقالُ ربأت القوم ربأ، ای راقبتهم و ذلک اذا کانت لهم طليعةٌ فوق ظرف، و هذِهِ استعارةٌ لطيفةٌ للعقل المُطلّع على الغيب بالقياس الى سائر القُوى، و باقى الفصل ظاهرٌ، فهذا آخرُ کلامه فی کيفيّة الاخبار عن الغيب.

* تنبيهٌ *

«و لعلّک قد يبلغک من العارفين اخبارٌ يکاد تأتى بقلب العادة، فتبادر الى التکذيب و ذلک مثل ما يُقال: انّ عارفاً استسقى للنّاس، فسقوا، او استشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم، فخسف بهم و زلزلوا او هلکوا بوجهٍ آخر، و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء و الموتان و السّيل و الطّوفان، او خشع لبعضهم سَبُع، او لم ينفر عنهم طائر، او مثل ذلک ممّا لا تؤخذ فى طريق المُمتنع الصّريح، فتوقّف و لا تعجل، فانّ لامثال هذه الاشياء، اسباباً فی اسرار الطّبيعة، و رُبما يتأتّى لى ان اقصّ بعضها عليک.»

اقول: لمّا فرغ عن بيان الآيات المشهورة الّتى تُنسبُ الى العارفين و غيرهم من الاولياء، اراد ان ينبّه على تسباب سائر الافعال الموسومة بـ«خوارق العادة»، فذکرها فى هذا الفصل و ذکر اسبابها فى الفصل الّذى يتلوه. و انّما قال: «يکاد تأتى بقلب العادة»، و لم يقل: تأتى بقلب العادة، لانّ تلک الافعال، ليست عند من يقف على علَلِها الموجبة ايّاها بخارقةٍ للعادة، انّما هى خارقةٌ بالقياس الى من لا يعرفُ تلک العلل.

و الموتان على وزن الطّوفان، موتٌ يقعُ فى البائهم، امّا المِوتان على وزن الحيوان، فهو على ما يُقابل الحيوان من المعدنيّات، و هو غير مناسبٍ لهذا الموضع.

* تذکرةٌ و تنبيهٌ *

«أليس قد بان لک انّ النّفس النّاطقة، ليست علاقتها مع البدن: علاقة انطباعٍ؟ بل ضرباً من علائق آخر، و علمت انّ هيئةً تمکّن العقد منها و ما يتبعهُ، قد يتأدّى الى بدنها مع مُباينتها لها بالجوهر، حتّى انّ وهم الماشى على جذعٍ معروض، فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهمٌ مثله و الجذع على قرار، و يتّبعُ اوهام النّاس تغيّر مزاج مُدرّجاً أو دفعةً و ابتداء امراض او افراق منها، فلا تستعبدونّ ان يکون لبعض النّفوس ملکةً يتعدّى

تأثيرها بدنها و يكون لقوّتها، كأنّها نفسٌ ما للعالم، و كما يؤثّر بكيفيّةٍ مزاجيةٍ يكونُ قد اثّرت بمبدأ الجميع، ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيّات، لا سيّما فی جرمٍ صار اولی به، لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه، لا سيّما و قد علمت انّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارٍّ و لا كلّ مبرّدٍ ببارد، فلا تستنكرنّ ان يكون لبعض النّفوس هذه القوّة، حتّی تفعل فی اجرام آخر، ينفعل عنها افعال بدنه، و لا تستنكرنّ ان يتعدّی من قواها الخاصّة الی قوّةِ نفوسٍ آخر، تفعل فيها، لا سيّما اذا كانت قد شحذت ملكتُها بقهر قواها البدنيّة الّتی لها، فتقهر شهوةً او غضباً، او خوفاً من غيرها.»

اقول: «التّذكرة» فی هذا الفصل لشيئين؛ احدهما، انّ النّفس النّاطقة، ليست بمنطبعةٍ فی البدن، انّما هی قائمةٌ بذاتها، لا تعلّق لها بالبدن، غير تعلّق التّدبير و التّصرّف و الآخر، انّ هيئة الاعتقادات المُتمكّنة فی النّفس و ما يتبعها، كالظّنون و التّوهّمات، بل كالخوف و الفرح، قد تتأدّی الی بدنها، مع مباينة النّفس بالجوهر للبدن و للهيئات الحاصلة فيه، من تلك الهيئات النّفسانيّة.

و ممّا يؤكّد ذلك امران؛ احدهما انّ توهّم الماشی علی جذعٍ يزلقه، اذا كان الجذع فوق فضاء، و لا يزلقه اذا كان علی قرارٍ من الارض، و الثانی ان توهّم الانسان قد يغيّر مزاجه، امّا علی التّدريج، او بغتةً، فتنبسطُ روحه و تنقبض، و يحمرّ لونه و يصفرّ، و قد يبلغ هذا التّغيّر حدّاً، يأخذ البدن الصّحيح بسببه فی مرضٍ ما و يأخذ البدن المريض بسببه فی افراق، ای برء و انتعاش، يقال: افرق المريض من مرضه افراقاً، ای اقبل.

و امّا «التّنبيه»، فهو ان يعلم من هذا، انّه ليس ببعيدٍ ان يكون لبعض النّفوس ملكةً يتجاوزُ تأثيرها عن بدنه الی سائر الاجسام و تكون تلك النّفوس لفرط قوّتها، كانّها نفس مدبّرةٌ لاكثر اجسام العالم.

و كلّما يؤثّر فی بدنها، بكيفيّة مزاجيةٍ مباينة الذّات لها، كذلك تؤثّر ايضاً فی اجسام العالم، بمبادی لجميع ما مرّ ذكره فی الفصل المتقدّم، اعنی يحدث عنها فی تلك الاجسام كيفيّات هی مبادی تلك الافعال، خصوصاً فی جسم صارَ اولی به لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه، كملاقاةٍ ايّاه، او اشفاقٍ عليه، فان توهّم متوهّمٌ انّ صدور مثل هذه الافعال، لا يجوزذ ان يصدر عن النّفس النّاطقة لظنّه انّ العلّة لا تقتضی شيئاً لا يكون موجوداً فيه اوّله و لو كان بالاثر، فينبغی ان يتذكّر انّه ليس كلّ مسخّن بحارّ، فانّ الشّعاع مسخّن و ليس بحارّ و

لا کُلّ مبرّدٍ ببارِدٍ، فانّ صورةَ الماء مبرّدةٌ و لیست ببارِدٍ انّما البارد مادّتها القابلة لتأثیرها. فاذن لا یستنکرُ وجود نفسٍ تکون لها هذه القوّة، حتّی تفعل فی اجرامٍ غیر بدنها، فعلها فی بدنها و تتعلّق بابدنٍ غیر بدنها، فتؤثّر فی قُواها تأثیرها فی قُوی بدنها خـصوصاً اذا شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیّة، ای حدّدت.

یقال: شحذت السّکین، أی حدّدته، و المُراد انّها اذا حصلت لها ملکةٌ تقتدر بها علی قهرٍ قوی بدنها کالشّهوة و الغضب و غیرهما بسهولةٍ، فهی تقتدرُ بحسب تلک الملکة علی قهر مثل هذه القُوی من بدن غیرها.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال، لا یفیدُ المقصود، لانّ الحکم بکون الوهم مؤثّراً فی البدن، لا یوجبُ الحکم بان یکون للنّفس الّتی هی اشرفُ تأثیراً، اعظمُ من تأثیر الوهم، و ایضاً التّخیّلات الّـتی لاجـلها، یـختلفُ حـال المـزاج کـالغضب و الفـرح جسـمانیّة، فالاستدلال بکون القُوی الجسمانیّة موجبةٌ لتغیّراتٍ ما، علی تجویز ان یکون لبدنٍ مـا، قوّةٌ تقتضی هذه الافعال الغریبة، اولی من الاستدلال بذلک، علی تجویز ان یکون لنفسٍ ما هذه القوّة، فاذن لا تعلّق لهذا الاستدلال بالنّفس، و لا بکونها مجرّدة، فان کان المقصودُ ازالة الاستبعاد فقط، کان الحاصل انّه لا دلیل عندنا علی صحّة هذا المطلوب و لا علی امتناعه، و هذا القدر[1]، مغنٍ عن هذا التّطویل.

و **اقول**: قوله: هذا مبنیٌّ علی ظنّه بالشیخ انّه یقول: النّفس لا تدرک الجُزئیّات اصلاً، و قد مرّ الکلام فیه، لکن لمّا کان عند الشیخ انّ التّوهّم و التّخیّل، بل الغضب و الفرح ادراکات و هیئاتٌ تحدث فی النّفس، بواسطة الآلات البدنیّة، کان هذا الاعتراض ساقطاً، و ایضاً هذا الفاضل، قد نسی فی هذا الموضع، قول الشیخ: انّ هذه الامور، لیست ظنوناً امکـانیةً أدّت الیها امورٌ عقلیّة، انّما هی تجاربٌ لمّا ثبت، طلب اسبابها و الّا لم یـجوّز الاکـتفاء بالجهل فی بیان الدّعوة المذکورة.

* اشارةٌ *

«هذه القوّة رُبما کانت لنفسٍ بحسب المزاج الاصلی، لما یفیدُهُ من هیئةٍ نفسـانیةٍ تصیرُ

---

۱ – هذا القدر مغنٍ... «شرحی الاشارات» / ۱۴۱.

للنّفس الشّخصيّة تشخّصها، و قد تحصل لمزاجٍ يحصل، و قد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النّفس كالمجرّدة لشدّة الذّكاء، كما يحصل لاولياء الله الابرار.»

اقول: لمّا ثبت وجود قوّةٍ لبعض النّفوس الانسانيّة، اعنى القوّة الّتى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة، وجب اسنادها الى علّةٍ يختصُّ بذلك البعض من النّفوس. فذكر الشيخُ انّ تلك العلّة، يجوزُ ان تكون عين ما يتشخّص به ذلك البعض من النّوع، و يجوزُ ان تكون امراً غيره، امّا حاصلاً بالكسب او لا بالكسب، فانّ الاقسام هذه لا غير.

و تقرير كلامه ان يُقال: هذه القوّة، رُبما كانت للنّفس، بحسب المزاج الاصلى، منسوبةً الى الهيئة النّفسانيّة المُستفادة من ذلك المزاج الّتى هى بعينها التّشخّص الّذى تصيرُ النّفس معه نفساً شخصيّة، و رُبما يحصل بمزاج طارى، و رُبما يحصل بالكسب، كما للاولياء.

و الفاضل الشارح ذكر: انّ الشيخَ انّما احتاج الى اثبات علّةٍ لهذه الخصوصيّة، لكون النّفوس البشريّة عنده مُتساوية فى النّوع، مع انّه لم يذكر فى شىءٍ من كتبِهِ على ذلك شبهة، فضلاً عن حجّة.

و الجوابُ: انّ وقوع النّفوس البشريّة تحت حدٍّ نوعيٍّ واحد، كافٍ فى الدّلالة على تساويها فى النّوع، و ذلك مع وضوحهِ ممّا ذكرهُ الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه.

* اشارةٌ *

«فالّذى يقعُ له هذا فى جبلّة النّفس، ثمّ يكون خيّراً رشيداً مزكيّاً لفنسه، فهو ذو معجزةٍ من الانبياء، او كرامةٍ من الاولياء، و تزيدهُ تزكية لنفسِهِ فى هذا المعنى، زيادة على مقتضى جبلّتِهِ، فيبلغ المبلغ الاقصى. و الّذى يقعُ له هذا، ثُمّ يكون شرّيراً و يستعملهُ فى الشرّ، فهو «الساحر» الخبيث و قد يكسرُ قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى، فلا يحلق شيأ و الاذكياء فيه.»

اقول: الغلّوا، العلوّ. و الشأو، الغاية و الامد، و المعنى ظاهرٌ و هو دلّ على انّ الجبلّة و الكسب، لا يجتمعان الّا فى جانب الخير، فلذلک كان ذلک الجانب، ابعد من الوسط من الجانب الّذى يقابله.

* اشارةٌ *

«الاصابةُ بالعین، یکاد ان تکون من هذا القبیل، و المبدأ فیه حالةٌ نفسانیّةٌ معجبةٌ تؤثّرُ نهکاً فی المتعجّب منه بخاصیّتها و انّما یستبعدُ هذا من یفرض ان یکون المؤثّر فی الاجسام ملاقیاً، او مرسل جزء، او منفذ کیفیّة فی واسطة. و من تأمّل ما اصّلناه، استسقط هذا الشّرط عن درجة الاعتبار.»

اقول: النّهکُ، النقصان من المرض و ما یشبهه، یُقال: نهک فلانٌ، ای دنف و ضنی، و نهکته الحمّی، أی اضنته. و من یفرض، ای یوجب، و انّما قال: «الاصابة بالعین یکادُ ان تکون من هذا القبیل»، و لم یجزم بکونه من هذا القبیل، لانّها ممّا لم یجزم بوجوده، بل هی و امثالها من الامور الظّنّیه، و التأثیرة فی الاجسام، بالملاقاة کتسخین الحارّ القدر ـ مثلاً ـ و منهُ جذب المغناطیس الحدید، و بارسال الجُزء کتبرید الارض و الماء ما یعلوهما من الهواء، و بانفاذ الکیفیّة فی الوسط، کتسخین النّار الماء الّذی فی القدر، بل کانارة الشّمس سطح الارض، علی مقتضی الرأی العامّی.

* تنبیهٌ *

«انّ الامور الغریبة، تنبعث فی عالم الطّبیعة من مبادی ثلاثة؛ احدُهُمَا، الهیئة النّفسانیّة المذکورة، و ثانیها، خواصّ الاجسام العُنصریّة، مثل جذب المغناطیس الحدید بقوّة تخصّه، و ثالثها قُویً سماویّة بینها و بین امزجة أجسامٍ ارضیّة مخصوصةٍ بهیئات و وضعیّة، او بینها و بین قُوی نفوس ارضیّة مخصوصة باحوال فلکیّةٍ فعلیّةٍ او انفعالیّةٍ مناسبةٍ تستتبعُ حدوث آثار غریبة، و السّحر من قبیل القسم الاوّل، بل المعجزات و الکرامات، و النیرنجات من قبیل القسم الثّانی، و الطلسمات من قبیل القسم الثالث.»

اقول: لمّا فرغ عن ذکر السّبب لجمیع الافعال الغریبة المنسوبة الی الاشخاص الانسانیّة، حاول ان یبیّن السّبب لسائر الحوادث الغریبة الحادثه فی هذا العالم، فجلعها بحسب اسبابها محصورةً فی ثلاثة اقسام؛ قسمٌ یکونُ مبدئه النّفوس علی ما مرّ، و قسمٌ یکون مبدئه الاجسام السّفلیّة، و قسمٌ یکون مبدئه الاجرام السّماویّة و هی وحدها لا تکون سبباً لحادثٍ ارضی، ما لم ینضمّ الیها قابلٌ مستعدٌّ أرضی، و ما فی الکتاب ظاهرٌ.

و **الفاضل الشارح**، جعل القسم المنسوب الی الاجسام العُنصریّة باسرها نیرنجات، و عدّ

جذب المغناطيس الحديد من جملتها، و ذلک مخالفٌ للعُرف و لکلام الشیخ، لانّه نسب النّیرنجات و جذب المغناطیس معاً، الی ذلک القسم، و لم یذکر انّ ذلک القسم نیرنجات و کذلک فی الطّلسمات.

* نصيحةٌ *

«ايّاک ان تکون تکيّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّی منکراً لکُلّ شیءٍ، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلّیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التّوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک، فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یذدک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطّبیعة عجائب و للقُوی العالیة الفعّالة و القُوی السّافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.»

اقول: انبری له، ای اعترض له و اقبل قبله. و الطیش، النّزق و الخفّة. و الخرق، ما یقابل الرّفق. و سرحت الماشیة، ای انفشتها و اهملتها. وذاد، ای طرد.

و الغرض من هذه النّصحیة: النّهی عن مذاهب المُتفلسفة الّذین یرون انکار ما لا یحیطون به عملاً و حکمةً و فلسفةً، و التّنبیه علی انّ انکار احد طرفی المُمکن من غیر حجّة، لیس الی الحقّ، اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غیر بیّنةٍ، بل الواجب فی مثل هذا القمام «التّوقّف»، ثمّ ختم الفصل بانّ وجود العجائب فی عالم الطّبیعة، لیس بعجیب و صدور الغرائب عن الفاعلات العلویّة و القابلات السّفلیّة، لیس بغریب.

* خاتمةٌ و وصيّةٌ *

«ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لا

مخارج لها، ليجرى فيما يأتيه مجراک، مُتأسياً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بينى و بينک و كفى بالله وكيلاً.»

اقول: يُقالُ مخضت اللبن، لاخذ زبده، و الزّبد: زيد اللبن، و الزّيدة اخصُّ منه. و القفىّ و القفيّة، الشّیء الّذى يؤثّر به الضّعيف، و ابتذال الثوب: استهانته و ترک صيانته. و الوقّادة: المُشتعلة بسرعة، و الدّربة و العادة: الجرئة على الحرب و كلّ امرٍ، و صغاه: ميله، و الغاغة من الناس: الكثير المُختلطون، و الحد فى الدين: اى حاد عنه و عدل عنه، و الهمج، جمعُ الهمجة و هى ذباب صغيرٌ يسقطُ على وجوه الغنم و الحمير و اعينها و يقال للرّعاع، من النّاس الحمقى، انّما هم همجو، و وثق يثق ـ بالكسر فيهما ـ و يتسرّع، اى يتبادر، و الوسوسة: حديث النّفس، و الاسمُ منها الوسواس، و درّجه الى كذا، أى ادناه منه على التّدريج، و الاستفراس: طلب الفراسة، و اسلفت، اى أاطيت فيما تقدّم. و تأسّى به، اى تعزّى به. و اذاع الخبر، اى افشاه.

و اعلم انّ العُقلاء، اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقيّة و العلوم اليقينيّة، كانوا امّا معتقدين لها، و امّا معتقدين لاضدادها، و امّا خالين عنها، غير مستعدّين لاحدهما.

و كُلّ واحدٍ من المُعتقدين لها و لاضدادها، امّا ان يكونوا جازمين او مقلّدين، فهذه خمسُ فرقٍ، و المعتقدون للحائق الجازمون، يفترقون الى واصلين و الى طالبين و الطّالبون، الى طالبين يعرفون قدرها و الى طالبين لا يعرفون قدرها، و الواصلون مستغنون على على التّعلم، فيبقى هنا ستّ فرقٍ منهم؛

ـ اولّهم، همُ الطّالبون الّذين لا يعفرون قدرها و همُ «المبتذلون».

ـ و الثانى، المعتقدون لاضدادها و هُم «الجاهلون».

ـ و الثالث، الخالون عن الطّرفين و هُمُ الّذين لم يرزقوا الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة.

ـ و الرّابع، المقلّدون لاضدادها و هم الّذين صغاهم مع الفاغة.

ـ و الخامس، المقلّدون لها و هم ملحدةُ هؤلاء المُتفلسفة و هُمجهم.

و امّا الفرقه الباقية، و هم «الطالبون» الّذين يعرفون قدرها، فقد امر امتحانهم باربعة امورٍ، اثنان راجعان اليه فى انفسهم؛ احدها، الى قولهم النّظرية و هو الوثوق بنقاء سريرتهم، و الثّانى، الى عقولهم العلميّة و هو الوثوق باستقامة سيرتهم، و اثنان راجعان

اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم؛ احدهما، بالقياس الى الطّرف المُناقض للحقّ و هو تحرّزهم عن مزال الاقدام و توقّفهم عمّا يسرع اليه الوسواس، و ثانيهما، بالقياس الى طرف الحقّ و هو نظرهم الى الحقّ، بعين «الرّضاء» و «الصّدق».

ثمّ امر بعد وجود هذه الشّرائط بـ«الاحتياط» البالغ عقلاً و هما حسبما ذكره، و ختم به وصيّته و هو آخر فصول هذا الكتاب.

و هذا ما تيسرّ لى من حلّ مشكلات كتاب «الاشارات و التّنبيهات»، مع قلّة البضاعة و قصور الباع في هذه الصّناعة، و تعذّر الحال و تراكم الاحوال و التزام الشّرط المذكور في مفتتح الاقوال، و انا اتوقّع ممّن يقع اليه كتابى هذا، ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و الفساد، بعد ان ينظر فيه بعين الرّضا و يتجنّب طريق العناد، و الله وليّ السّداد و الرّشاد، و منه المبدأ و اليه المعاد.

رقمت اكثرها في حالٍ صعبٍ، لا يمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها في مدّة كدورة بالٍ، بل في ازمنة يكون كلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ اليم و ندامةٍ و حسرةٍ عظيمٍ، و امكنةٍ توقدُ كلّ آنٍ فيها زبانيةُ نار جحيم، و يصبّ من فوقها حميم، ما مضى وقتٍ ليس عينى فيه مقطراً و لا بالى مكدّراً، و لم يجى حين لم يزد المى و لم يضاعف همّى و غمّى، نعم ما قال الشّاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود، چندانكه بينم — بـلا انگشـترى و مـن نگـينم

و ما ليس في امتداد حياتى، زمانٌ ليس مملواً بالحوادث المُستلزمة للنّدامة الدّائمة و الحسرة الابديّة و كان استمرارُ عيشى اميرٌ جيوشه غموم، و عساكره هموم.

اللّهم نجّنى من تزاحم افواج البلاء و تراكم امواج العناء، بحق رسول المجتبى و وصيّها المرتضى ـ صلى اللّه عليهما و آلهما ـ و فرّج عنّى، ما انا فيه بـ«لا اله الّا انت» و انت ارحم الرّاحمين.

اعلام

اشخاص


Bibliotheca Alexandrina
0536227